LEVEL ONE

AÑO XVIII JULIO-AGOSTO NÚM. C

V. 34

# LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

SUPERIORUM PERMISSU

MADRID
SANTO DOMINGO EL REAL
*Claudio Coello 114, (Est. 6.ª)*
1926

# SUMARIO DEL NUMERO C

PÁGS.

P. G. MENÉNDEZ-REIGADA (Ignacio): *Unidad específica de la contemplación cristiana*..... 5
P. URBANO (Luis): *Einstein y Santo Tomás*..... 50
P. BELTRÁN DE HEREDIA (Vicente): *Los manuscritos de Santo Tomás, de la Biblioteca Nacional de Madrid*..... 88

BOLETINES

*Boletín de Sagrada Escritura*, por Fr. Alberto Colunga..... 112

CRONICAS CIENTIFICOSOCIALES

España (Fr. Vidal Luis Gómara)..... 136
Crónica de Arte (Fr. Secundino Martín)..... 145
China (El cronista)..... 148

BIBLIOGRAFIA

*San Francisco de Asís en la Historia, en la leyenda, en el Arte*, por el padre Victoriano Facchinetti.—*La B. Imelda Lambertini Domenicana*, por el padre Tommaso Alfonsi.—*Les Promesses evangeliques*, por monseñor E. L. Julien.—*San Francisco de Sales y el corazón humano*, por Enrique Bordeaux.—*Saint François de Sales, directeur d'âmes. L'éducation de la volonté*, par l'abbé Francis Vincent.—*Transfigurée par l'Eucharistie et par la lutte*, por Louis Lajoie.—*Les savants sont-ils des croyants?*, par Jules Riche.—*La teoría de la relatividad de Einstein, expuesta de un modo elemental*, por el padre Teodoro Wulf.—*Clásicos Castellanos*: *Lope de Vega*. Edición, prólogo y notas de José F. Montesinos.—*Biblioteca "Rosaleda"*: 7.° *Una flor junto al camino*. 8.° *Aquella palabra*. J. M. Folch y Torres.—*Biblioteca "Rosa"*: *Nuevos cuentos de hadas*. Condesa de Segur.—*Eléments de Philosophie médicale*, par le Dr. Noël Halle..... 153

# LA CIENCIA TOMISTA

V. 24:1
1926

# La Ciencia Tomista

PUBLICACION BIMESTRAL

Julio-agosto de 1926.—Número 100.


## UNIDAD ESPECÍFICA DE LA CONTEMPLACIÓN CRISTIANA

### III

Pruébase "ad absurdum" o por los inconvenientes que se siguen de no admitirla.

Si desacordes están los defensores de la contemplación adquirida al señalar el fenómeno objetivo a que pueda darse ese nombre, pues, como queda visto, apenas hay dos que coincidan, no menos se ponen en manifiesta contradicción cuando tratan de determinar sus causas intrínsecas y su naturaleza. Y como la definición de una cosa debe expresar la naturaleza íntima de la misma (*quid est*) y ésta se constituye por sus causas intrínsecas, tampoco pueden convenir en la definición, esto es, en decirnos *lo que es* esa contemplación adquirida que tan calurosamente defienden.

De donde resulta que cada autor, de los partidarios de ella, defiende una cosa distinta de todos los otros, aunque convengan en dar un mismo nombre a realidades tan diversas. Si coincidieran en decirnos lo que es físicamente o considerándola como hecho, aunque hubiera diversidad de pareceres en cuanto a su constitutivo ontológico, todavía serían de algún valor sus testimonios para probar la existencia de la misma, por más que su naturaleza nos fuera desconocida, como sucede en tantas otras cosas. De igual suerte, si hubiera conformidad en asignar la naturaleza de esa contemplación, aunque después se hallara alguna divergencia al determinar en concreto la realidad física o fenómeno a que corresponde, tendríamos por lo menos algún argumento a favor de su posibilidad, ya que no de su existencia. Mas ocurre en esto una cosa muy graciosa, que creo sin precedente en la historia del pensamiento: esto es, que los partidarios de ella no tienen de común más que el nombre, el cual aplica cada uno según su talante a cosas bien diversas, ya se las considere en su realidad física, como queda probado, ya en su constitutivo ontológico, como ahora veremos. Por lo cual aparece claro

que lo que únicamente defienden es un nombre, importándoles poco que ese nombre se aplique a una cosa o a otra.

Y no me extraña. ¡Suena tan bien eso de *contemplación adquirida!*... ¡Es tan bonito ese nombre! ¡Es lástima que se pierda! (1). Y, sobre todo, si bajo ese nombre puede esconderse solapadamente algún sabandijo de presunción humana... Cada vez que esto recuerdo, viénenseme a las mientes aquellos versos que podemos aplicarle, parodiando al poeta:

> Es como un duende importuno
> que al mundo revuelto tray:
> ellos dicen que la hay,
> mas no la ha visto ninguno.

Ni la han visto —porque si no sabrían describirla de una misma o semejante manera—, ni han deducido por principios la posibilidad de su existencia; porque si así fuera todos estarían conformes al determinar sus causas y su naturaleza, y tendríamos cuando menos una definición. Mas ni esto tenemos.

Por este motivo, al examinar ahora los absurdos que envuelve la dicha contemplación, como estos absurdos han de deducirse del análisis de su naturaleza, me encuentro con una grave dificultad, que es el no saber a punto fijo lo que entienden por contemplación adquirida. Sólo hallo un medio de vencer esta dificultad, y es el de ir estudiando separadamente las distintas suposiciones en que cada autor la coloca, para ver cómo de cualquiera de ellas se sigue algún absurdo o inconveniente. Y así como en el artículo precedente hemos tenido que ir recorriendo los distintos fenómenos a que se da ese nombre para sacar en consecuencia que a ninguno de ellos le cuadra, tendremos que ir aquí repasando

---

(1) "La contemplación —escribe el padre Jerónimo de la Madre de Dios, C. D.—, que abarca todas las etapas, desde que la meditación discursiva se hace impracticable hasta la entrada en la contemplación *sobreeminente*, que es toda pasividad, ¿es una contemplación adquirida o una contemplación infusa? Yo pienso, hijos del Carmelo, que estamos conformes en decir que esta oración... es a la que todos podemos aspirar y debemos tender; mas, *desde hace algún tiempo, tenemos dificultad en entendernos acerca del nombre que se le ha de dar.*" —Y después de probar que esta contemplación, es decir, la contemplación que es oración cristiana, es formalmente infusa y sólo puede dársele el nombre de adquirida de una manera impropia, *materialiter et per accidens*, en cuanto por nuestros actos *nos disponemos* para recibirla, concluye el docto Carmelita diciendo: "El abandono del término "contemplación adquirida" no constituirá un retroceso en la ciencia mística, como algunas veces se ha insinuado, puesto que la experiencia ha probado a qué lamentables confusiones puede conducir *esta innovación*. ¿No será un error bien opuesto al espíritu de nuestra Orden dejar entender a las almas sencillas que podemos adquirir con nuestros solos esfuerzos algo equivalente a lo que Dios sólo puede darnos por la infusión de sus dones de inteligencia y sabiduría? ¿No será rebajar nuestro ideal y detener muchos arranques generosos asignar como objeto de nuestra mortificación, de nuestros esfuerzos, *la fría contemplación adquirida?*"— Fray Jerónimo de la Madre de Dios, C. D., *La Vie Spirituelle*, febrero de 1926, págs. 574 y 582.

lo que cada autor nos dice de la naturaleza y causas de la misma, a fin de conocer si en alguna de sus formas sería posible, o, por el contrario, nos encontramos siempre con algún absurdo.

Después diremos algo de los inconvenientes que tiene en el orden práctico; mas primero empecemos por estudiar los que envuelve en el orden especulativo, según las distintas categorías en que cada autor le coloca.

Las principales afirmaciones que encontramos acerca de la naturaleza y causas de la contemplación adquirida, podemos reducirlas a ocho. Dicen unos que esa contemplación es sobrenatural, y otros que no lo es; unos que es de la misma especie que la infusa y sólo se diferencia de ella accidentalmente, por el *modo*, y otros que son dos especies distintas; unos que es como un período de transición para la contemplación infusa, y, por tanto, no rompe la unidad de la vía espiritual, y otros que la contemplación adquirida puede llevar a la más alta perfección lo mismo que la infusa, constituyendo, por consiguiente, una vía ascética paralela a la mística; y, finalmente, unos piensan que esa contemplación no puede darse sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, y otros totalmente excluyen de ella la intervención de los dones, considerando que precisamente esto es lo que la distingue de la infusa. No todas estas afirmaciones se excluyen, antes bien algunas de ellas completan a las otras o son su consecuencia, y por este motivo, para proceder con mayor orden y claridad, aunque se encuentren dispersas en los distintos autores, las agruparemos aquí en dos series, que totalmente se contraponen.

*1.ª serie*: La contemplación adquirida es...
- sobrenatural,
- de la misma especie que la infusa,
- un tránsito para ella,
- por influjo de los dones

*2.ª serie*: La contemplación adquirida es...
- no sobrenatural,
- de distinta especie que la infusa,
- suficiente para la santificación,
- sin intervención de los dones.

Analicemos por separado estas dos series de proposiciones:

### Primera serie.

A los que admiten las cuatro proposiciones de esta primera serie, bien podemos empezar diciéndoles que, en el fondo, no difieren de nuestra doctrina; que están mucho más cerca de nosotros, aunque neguemos la contemplación adquirida, que de los demás autores que la defienden. Con ellos no tienen de común más que el nombre; en cambio, con nosotros coinciden en lo más fundamental del pensamiento. La diferencia

está en que ellos llaman contemplación adquirida a lo que nosotros decimos que, hablando con propiedad, no puede dársele ese nombre, porque en realidad es infusa; y por querer luego legitimar el nombre con que la han bautizado, vienen a hacer otras afirmaciones incompatibles con las primeras y que envuelven no pocos inconvenientes.

Primera afirmación: *La contemplación adquirida es sobrenatural.* —Hablando *formaliter* y *per se,* sobrenatural y adquirido son términos que se contraponen, que se excluyen necesariamente. Para convencernos de ello basta fijarnos en las definiciones. Entiéndese por sobrenatural aquello que trasciende todas las fuerzas de la criatura, para lo cual ella no tiene más que potencia *obediencial,* que es potencia *pasiva;* y por adquirido, en el sentido teológico, se entiende todo aquello que la criatura puede alcanzar por su propio esfuerzo o actividad. Por consiguiente, si hemos de hablar *formaliter,* con todo el rigor y precisión científicos, que es la única manera de entendernos y de no embrollar las cuestiones, tenemos forzosamente que decir que esa contemplación, si es *adquirida,* no es *sobrenatural;* de lo contrario habría que destruír el concepto ortodoxo de lo sobrenatural.

Mas ya se ve que los que defienden la existencia de una contemplación adquirida y sobrenatural al mismo tiempo, no van a incurrir en este absurdo, que sería además contrario a la fe católica; y por eso intentaremos explicar lo que con esas palabras quieren decirnos. Pueden entender cualquiera de ellas, no en un sentido formal y *per se,* que exprese la naturaleza íntima de la cosa, sino en un sentido material o extrinsecista, y en ese caso ya evitarían la contradicción que implican esos términos. De suerte que pudiera ser adquirida *per se et formaliter* o intrínsecamente, y sobrenatural sólo por algo extrínseco; o, por el contrario, ser intrínsecamente sobrenatural, y adquirida solamente *materialiter* o *per accidens.* Estudiemos ambas maneras.

*a*) Lo sobrenatural pueden aquí entenderlo de una manera fundamental (*fundamentaliter*), en cuanto que la contemplación supone algún hábito sobrenatural en el cual está fundada, aunque ella en sí misma no es acto procedente de tal hábito sobrenatural, sino de otro hábito adquirido teniendo aquél por base. Esto sucede, por ejemplo, con la ciencia teológica, que tiene por fundamento el hábito sobrenatural de la fe, y sin embargo, ella es materialmente adquirida. Supongamos aquí que esto fuera posible, aunque ya queda probado que no lo es, y prosigamos.

Pueden entender también que es sobrenatural esta contemplación en cuanto que lo son sus causas extrínsecas (eficiente y final), que es lo que los teólogos llaman sobrenatural *quoad modum tantum.* De este modo podemos decir que es acto sobrenatural el comer, por ejemplo, cuando

el que lo ejecuta está en gracia de Dios y pone este acto bajo el imperio de la caridad, ordenándolo a Dios como a fin sobrenatural.

Pues bien, si se dice que la contemplación adquirida es sobrenatural de cualquiera de estos dos modos, bien poca cosa es, ciertamente, para promover tanta algarada. Aparte de que esto es imposible, como queda probado en el artículo anterior, el absurdo está en decir que actos de esta índole puedan producir en nosotros aumento de caridad o de cualquiera otra virtud cristiana, o conducirnos a la unión con Dios, que es el fin de la oración. Por un acto entitativa y substancialmente natural, como aquí se le supone, no se puede alcanzar ni merecer *per se* nada sobrenatural; y si algo merece, no es por lo que tiene de sí mismo, sino por el acto de caridad que presupone para ordenarlo al fin sobrenatural, como en el ejemplo indicado. Tal contemplación, siendo entitativamente natural, ni procedería *per se* de la caridad, ni sería medio adecuado para hacernos adelantar un paso en la perfección.

*b*) Mas dado caso que al decir que la contemplación adquirida es sobrenatural quieran entender esta palabra *formaliter,* queda el recurso de entender *materialiter* la otra palabra de *adquirida,* para que puedan aplicarse ambas a un mismo sujeto. De este modo los actos de las virtudes infusas, aunque son *formaliter* sobrenaturales, *materialiter* y por razón del sujeto, no lo son. Así un acto de amor de Dios, puesto por un alma que tiene el hábito de la caridad, es formalmente sobrenatural; pero no lo es si se considera solamente en su ser material, porque en este sentido no se diferencia de un acto de amor natural de Dios que pone un alma que esté en pecado mortal o ni siquiera tenga fe (1). Tales actos, como se ve, son sobrenaturales substancialmente, pues lo son por una de sus causas intrínsecas, por la causa formal, que es la que principalmente da el ser y denomina las cosas, mas no lo son totalmente o por todos sus conceptos, puesto que siendo actos propiamente humanos, por razón del sujeto, o sea de la causa material, no son sino actos naturales (2). De aquí procede que estos actos pueden ser puestos

---

(1) "Habitus non requiruntur ad eliciendam substantiam operationis, sed propter modum operandi." Medina, In I-II, q. 68, a. VIII.

(2) 'Supernaturalitas potest alicui rei convenire ex triplice principio, scilicet, ex causa efficienti, ex finali et ex formali; nam ex parte causa materialis convenire non potest, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima vel ejus potentia, quae sunt entia naturalia, licet ratione potentiae obedientialis recipiant." Juan de Santo Tomás, q. 109. *De gratia,* dis. XX, a. I, solv. arg.—Continúa explicando este insigne teólogo cómo lo sobrenatural, por razón de las causas final o eficiente, se llama sobrenatural *quoad modum,* y el que es por razón de la causa formal o por su objeto, es sobrenatural *quoad substantiam.* No se olvide que este sobrenatural *quoad modum* no es lo mismo que el acto que se verifica *modo supernatu-*

cuando el hombre quiere, siempre que tenga ya infuso el hábito sobrenatural correspondiente; y de aquí procede también el que se verifiquen al *modo humano* o natural, pues proceden de un sujeto natural según su modo propio, aunque informado por un hábito o forma sobrenatural.

¿Podemos colocar en esta categoría de actos la llamada contemplación adquirida? Prescindiendo de la impropiedad del nombre, pues las cosas han de llamarse por lo que tienen de formal y no por el elemento material de las mismas, un gravísimo inconveniente salta a la vista. Tales actos hemos dicho que puede el hombre ponerlos cuando quiere, con tal que posea el hábito infuso o sobrenatural correspondiente; y como todos los hábitos infusos —excepto las gracias *gratis dadas*— vienen al alma con la gracia, síguese necesariamente que toda alma que esté en gracia de Dios puede contemplar o poner actos de contemplación cuando le plazca. Lo absurdo de esta afirmación puede verlo cualquiera por sí mismo.

Y no se diga que hace falta además práctica o ejercicio; esto podrá dar mayor facilidad o perfección en los actos, mas no es necesario para el acto mismo. El que tiene el hábito infuso de la fe, siempre que quiera puede poner un acto de fe sobrenatural, como el que tiene el hábito de la caridad puede poner un acto de esta virtud, sin que el ejercicio pueda hacer otra cosa que darle mayor facilidad para poner estos actos y para ponerlos con mayor intensidad, a medida que el hábito se perfecciona. Y la razón es obvia: el que tiene el elemento formal, que es el hábito sobrenatural recibido *al modo humano*, y tiene el elemento material, que es la propia actividad de sus potencias, ¿qué más puede necesitar que la moción de su libre albedrío para prorrumpir en actos correspondientes?

Es, pues, absurdo decir que la contemplación adquirida es sobrena-

---

*rali* vel *divino*, pues este es un modo intrínseco al acto, como luego veremos, mientras que aquél es extrínseco, aunque algunos tratadistas de mística llaman a éste también sobrenatural *quoad modum* En todo caso, para evitar confusiones, bien sería que cuando se trate de un acto sobrenatural verificado *modo divino*, se precise más el sentido, diciendo "*quantum ad modum operandi*", como dice Santo Tomás. De este género son los actos de los dones, y de estos podemos decir que son sobrenaturales, en alguna manera, aun por razón de su causa material; pues si bien es verdad que es el hombre el que obra, mas obra como instrumento del Espíritu Santo, que es el agente principal en estos actos, y así son más divinos que humanos, ya que el hombre "*potius agitur quam* agit". Por este motivo los actos de los dones, no solo son sobrenaturales *formaliter* o *quoad substantiam*, como los de las virtudes infusas, sino que lo son hasta cierto punto *etiam materialiter*, o *reduplicative*, ya que el mismo acto, considerado en su ser físico, excede también el poder de la criatura, lo que no sucede con los actos de las virtudes infusas. Por eso a esta especie de actos, tratándose particularmente de la oración, Santa Teresa y otros místicos les llaman *sobrenaturales* sin más aditamento, porque lo son por todos conceptos.

tural *formaliter*, si no se dice que lo es también *reduplicative* o por todas sus causas. Pero en este caso, si la contemplación adquirida fuese *reduplicative* sobrenatural, sería la contemplación única que todos conocemos, y no podría llamársele adquirida sin incurrir en una contradicción *in terminis*.

Bajo todos los aspectos que se la mire, es, pues, un absurdo hablar de contemplación adquirida sobrenatural.

Segunda afirmación: *La contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, y sólo se diferencia de ella accidentalmente, por el modo y grado de perfección.*—Esta afirmación no va directamente contra la tesis que me he propuesto demostrar, puesto que sus defensores admiten, como yo, la *unidad específica* de la contemplación cristiana. No obstante, envuelve tales absurdos una afirmación semejante, que no podemos menos de examinarla.

*a*) Si la contemplación adquirida y la infusa son de una misma especie y sólo se diferencian por el grado de perfección, síguese necesariamente que no hay contemplación *per se* infusa.

Para entender esto basta tener en cuenta lo que los teólogos dicen que es *infuso per se* e *infuso per accidens*. Llaman *infuso per se* a aquello que "de ninguna manera podemos nosotros adquirir por nuestros actos"; e *infuso per accidens* "lo que en absoluto podemos por nuestros actos adquirir", por más que en casos concretos Dios lo infunda sobrenaturalmente y de una manera más perfecta. Así, son infusas *per se* las virtudes teológicas, según la declaración del Concilio Tridentino (ses. 6, c. 7); y es infusa *per accidens* la ciencia filosófica de Cristo, por ejemplo, o la ciencia que Dios infundió a Santa Catalina de Sena cuando la enseñó a leer y escribir milagrosamente. Cristo podía adquirir por el estudio, en cuanto hombre, la ciencia filosófica, la misma específicamente que la que tuvo por infusión divina; y lo mismo podemos decir de la de Santa Catalina de Sena.

Según esto, si la contemplación adquirida —entendiendo esta palabra *formaliter*, como debe entenderse—, es de la misma especie que la infusa, tenemos que decir que no hay contemplación infusa *per se*, aunque en algún caso Dios comunique de una manera más perfecta aquello mismo que substancialmente nosotros podemos adquirir. Luego la contemplación infusa sería un caso verdaderamente milagroso, extraordinario, fuera de las reglas ordinarias de la santificación y que directamente no conduce a la santificación misma, que no procede de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, sino de alguna gracia gratis dada.

Mas los que afirman que la contemplación adquirida y la infusa son

de una misma especie, están muy lejos de admitir todas estas consecuencias absurdas, que más bien, como luego veremos, sostienen los partidarios de la posición contraria.

Además tendrían que admitir que la contemplación adquirida alcanza todos los grados de la infusa, hasta los más altos, pues no podrán negar que la adquirida puede irse perfeccionando sin otro límite que el de su misma especie; y como la especie es la misma que la de la infusa, a todos los grados a que se extienda la contemplación infusa podrá también extenderse la adquirida. De aquí la doble vía espiritual, la doble santidad, etc., que admiten de buena gana los partidarios de las dos especies de contemplación, mas que éstos ilógicamente rechazan. Así, por evitar un absurdo, caen en otro mayor si cabe, porque la contemplación adquirida sólo por un absurdo se puede admitir.

*b*) Los que se empeñan en sostener la contemplación adquirida como de la misma especie que la infusa, dicen que no se diferencia de ella más que por el *modo*. Mas esto procede de una gran incomprensión.

Santo Tomás asigna como distintivo entre las virtudes y los dones el distinto modo de obrar: "Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed *quantum ad modum operandi*, secundum quod movetur homo ab altiori principio (1)." Pues bien, este *modo* —dicen los aludidos autores— es el que distingue también la contemplación infusa de la adquirida, y, por consiguiente, no hay entre ellas más que una distinción accidental, no formal ni específica.

A esto hemos de contestar que el antecedente es verdadero, pero no así el consiguiente. En efecto, el *modo divino o sobrenatural* de obrar los dones es lo que principalmente distingue la contemplación infusa, que es acto de ellos, de los actos propios de las virtudes. "Virtutes —escribe fray Bartolomé de Medina— sunt principia in homine operandi bonum *modo humano* secundum normam rationis humanae; dona vero sunt principia impulsiva, ut ita dicam, inspirantia ad bonum *modo quodam divino et suprahumano*. Itaque dum homo afflatur inspiratione divina, non homo plane videtur, neque humanum quodam spirare, sed divinum." "In hoc ergo consistit praecipua distinctio donorum a virtutibus, quod virtutes perficiunt homines *modo humano*, et secundum normam rationis humanae; dona vero *modo plane divino et heroico*, et ideo dici possunt divinae virtutes (2)." Este *modo divino*, por tanto, es lo propio y característico de la contemplación infusa.

Mas ¿en qué consiste este *modo?* ¿Es algo accidental?

---

(1) I-II, q. 68, a. II, ad 1.
(2) In I-II, q. 68, a. VIII.

En primer lugar, hemos de advertir que este *modo* no es una cosa extrínseca, como el modo de las acciones que los teólogos llaman sobrenaturales *quoad modum tantum*, el cual no consiste en otra cosa sino en que la acción, natural de suyo, sea producida por un agente sobrenatural u ordenada a un fin sobrenatural. Si a esto se redujera el *modo divino* o *sobrenatural* de la contemplación infusa, habría razón para decir que no es de especie distinta de la adquirida, o mejor, que no existe contemplación infusa *per se*, como acabamos de ver (1).

Y no sólo este modo divino no es una cosa extrínseca a la acción misma, sino que es algo formal y especificativo. Santo Tomás y toda su escuela fundan precisamente en esto la diferencia específica entre las virtudes y los dones, puesto que las virtudes, moviendo según la regla de la razón, producen sus actos al modo humano, y los dones, moviendo según la regla más alta del Espíritu Santo, producen sus actos al modo divino; y esta diferencia en los motivos formales es lo suficiente para constituír diferencia formal y especificativa en la acción misma (2).

Mas para que bien se entienda esto, por ser un punto importante, conviene explicar los distintos modos que puede haber en una operación. Y lo haremos con las mismas palabras de Báñez, que expone la doctrina de Cayetano en esta materia, dejando a un lado el modo extrínseco de que hemos hablado. "Quidam enim modus —escribe el insigne teólogo y confesor de Santa Teresa— est ita intrinsecus quod ad ipsam rationem virtutis pertineat... Quidam enim modus intrinsecus est ipsi actui, sed non pertinens ad speciem actus, sed ad perfectionem ipsius intra latitudinem ejusdem speciei, ut promptius, delectabilius, intensius, firmiusque operari. Quod si quis interroget, unde sciam modum aliquem pertinere ad speciem actus? Respondet Cayetanus, considerandum esse utrum modus ille spectat ad reddendum actum proportionatum suae materiae circa quam est... Si enim aliquis modus fuerit talis quod sine illo actus non potest esse proportionatus suae materiae, constat illum ad rationem specificam virtuosi actus respectu talis objecti pertinere. Quod si absque illo modo potest ipse actus tali objecto proportionatus esse, manifestum est quod non spectat ad specificam rationem ipsius actus; sicut patet in modo qui consideratur secundum majorem intensionem aut delectationem ipsius actus (3)."

---

(1) Cf. Juan de Santo Tomás, lug. cit.

(2) Cfr. D. Thomam, I-II, q. 68, a. I, et ejus praecipuos commentatores. —"Modus dice Cayetano— impositus in passionibus et operationibus secundum divinam regulam, et impositus secundum humanam rationem, sunt objecta formaliter distincta."— I-II, q. 63, a. IV.

(3) Báñez, in II-II, q. 45, a. VIII.

Según esto, el modo de una acción es substancial y especificativo de la misma cuando se refiere a la materia *circa quam* o al objeto formal. ¿Implica esto el *modo divino* de la contemplación infusa, o lo que es igual, el modo divino de obrar los dones del Espíritu Santo? Para un tomista es esto cosa indubitable. Precisamente Santo Tomás trata de demostrar la necesidad de los dones por la imperfección con que se participan en el alma las virtudes teológicas, que aunque son de suyo sobrenaturales, como se participan al modo humano y obran según la regla de la razón, no bastan por sí solas para conducirla al fin sobrenatural. "In ordine ad finem supernaturalem ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti (1)." Por consiguiente, ese modo divino y sobrenatural es necesario para el fin sobrenatural, ya que, como el mismo Angélico Maestro enseña, "modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini" (2). De donde se infiere que el fin sobrenatural no se puede perfectamente alcanzar sin que la acción tenga también un modo sobrenatural. Luego este modo pertenece a la materia *circa quam,* o al fin, o al objeto formal, siendo, por tanto, substancial y especificativo del acto (3).

Por aquí se ve el absurdo en que incurren los que defienden que la contemplación adquirida y la infusa son de la misma especie, si bien se diferencian en el *modo,* en cuanto que la primera se verifica *al modo humano* y la segunda *al modo sobrenatural y divino.* Si admiten esta diferencia de *modo,* o bien tienen que admitir que se distinguen específicamente con todos los absurdos y errores consiguientes, que luego veremos, o bien niegan la existencia de la tal contemplación adquirida, reconociendo francamente que no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la infusa.

*c*) Otro absurdo queremos consignar en la afirmación que vamos estudiando. Decir que la contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, es lo mismo que decir que la contemplación adquirida es también infusa, puesto que para ser de la misma especie ha de tener todos los constitutivos formales que son propios de la especie. Es como si uno dijera: los chinos son de la misma especie que los hombres. Cualquiera podría deducir la consecuencia: luego son hombres. De

(1) I-II, q. 68, a. II.
(2) II-II, q. IV, a. III.
(3) "Dona sunt dispositiones quaedam, seu habitus disponentes intellectum et voluntatem ad sequendum instinctum et motionem Spiritus Sancti, non solum ut moventem, sed ut regulantem et mensurantem objectum, *ita ut constituat formale objectum talium donorum et specificationum.*" Joan. a S. Thoma, *De Donis,* Disp. XVIII, a. II, solv. object.

igual manera si la contemplación adquirida es de la misma especie que la infusa, luego es infusa también; luego no hay más que una especie de contemplación cristiana, que es la infusa, en la cual existen diversos grados de perfección. ¿A qué viene, pues, el llamarle adquirida en alguno de esos grados, dándole un nombre que no le corresponde y se presta a tan enormes confusiones, si quieren decir lo mismo que nosotros decimos con los nombres propios y tradicionales?

TERCERA AFIRMACIÓN: *La contemplación adquirida es camino para la infusa.*—Casi los mismos inconvenientes que de la afirmación anterior se siguen de esta tercera. No nos cansemos de repetir que es preciso hablar siempre *formaliter,* como lo advierte con frecuencia Cayetano, que atrincherado en este reducto, desbarata la mayor parte de los argumentos que proponen los adversarios de la doctrina tomista, los cuales hablan muchas veces *materialiter,* de donde proceden sus errores y confusiones.

Pues bien, hablando *formaliter* decimos que si la contemplación adquirida es camino para la infusa, o medio para alcanzarla, tenemos que llegar a una de estas dos consecuencias: o no se da contemplación adquirida, o no se da contemplación infusa.

No es preciso discurrir mucho para probarlo. Si la contemplación adquirida conduce a la contemplación infusa, tiene que ser ella infusa también, pues la causa nunca puede ser de un orden inferior al efecto que produce, a no ser que se trate de causas *per accidens,* y la contemplación adquirida es, por hipótesis, inferior a la infusa. Y si esta consecuencia no se quiere admitir, vendremos a parar a la otra, esto es, que la contemplación infusa es también adquirida, puesto que *se adquiere* mediante ésta.

En uno y otro caso tenemos que decir que no hay más que una contemplación cristiana, que se desarrolla en distintos grados de perfección.

CUARTA AFIRMACIÓN: *La contemplación adquirida no se da sin el influjo de los dones del Espíritu Santo.*—Que no se da contemplación cristiana sin la actuación de los dones, es nuestra tesis, que ya queda demostrada en el primer artículo. Mas lo absurdo está en llamar adquirido a un acto cualquiera de los dones. Cuando los dones actúan, el agente principal es el Espíritu Santo, y el alma *passive se habet* recibiendo esta acción divina. No quiere esto decir que el alma no obre también bajo la acción de Dios, antes bien alcanza bajo esta acción divina el *máximum* de su actividad; mas se dice que el alma está *pasiva* en cuanto que la actividad que en ella se desarrolla *no es suya,* no es la que

le compete según su naturaleza y sus facultades, sino algo de un orden superior que se le está comunicando. Un electroimán, por ejemplo, mientras pasa por él la corriente eléctrica ejerce operaciones de atracción que a él según su propia naturaleza no le competen. Y así la acción de atraer los objetos que caen dentro del campo magnético no se atribuye al hierro propiamente, sino a las líneas de fuerza magnética desarrollada por la corriente; por lo cual bien podemos decir que el hierro del electroimán *passive se habet* cuando ejerce este acto de atracción, porque no puede ejercerlo sino en cuanto él mismo está actuado por la corriente eléctrica que le confiere una actividad superior.

Una cosa semejante ocurre en el alma cuando obra en virtud de los dones, pues ella no actúa sino en cuanto que es actuada. Por donde muy bien podemos decir que el acto de contemplación que en ella se verifique por virtud de los dones es pasivo por parte de ella, si bien, materialmente considerado el acto, es ella la que lo pone, consintiendo libremente en ser movida por el Divino Espíritu. "Cum homo —escribe Medina— operatur ex instinctu Spiritus Sancti, *potius agitur quam agit;* et comparatus ad Spiritum Sanctum *passive se habet.* Ceterum jam motus a Spiritu Sancto, libere consentit et operatur, et effective concurrit ad operationes sapientiae et intellectus, etc." (1).

Según esto, ¿a quién se le puede ocurrir que si toda contemplación cristiana es por virtud de los dones, pueda, sin embargo, en algún caso ser adquirida? Apenas lo creeríamos si no lo viéramos repetido con insistencia en varios autores.

Lo que hay es que en algunos casos la actuación del Espíritu Santo no es del todo manifiesta; el *modo divino de la operación* no aparece claramente en la conciencia; el alma conserva gran parte de su propia actividad, por no ser todavía perfectamente movible por el Espíritu Santo; y acaso ella ha hecho grandes esfuerzos para llegar a esta contemplación, bien removiendo obstáculos, que son los apegos a las cosas creadas y las impurezas que engendran en el alma, o bien ejercitándose en actos de virtud, particularmente de caridad, a cuyo crecimiento acompaña necesariamente el crecimiento de los dones, y por todo esto la pobre alma podrá alucinarse viniendo a creer que aquella contemplación es efecto de su propio esfuerzo y actividad, sin echar de ver que todo su esfuerzo no puede llegar a producir un acto de contemplación, ya que unas veces se le dará cuando no lo busca y otras veces, por mucho que se empeñe, no podrá contemplar. El autor antes citado nos da una regla para conocer cuándo un acto puede creerse que sea producido por impulso del Espíritu Santo, aunque no sea manifiesto el modo divino.

(1) Medina, in I-II, q. 68, a. VIII, "Homo —dice Santo Tomás— sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit." I-II, q. 68, a. III, ad 2.

"Quando non potest asignari ratio facti et opus est studiosum et rectum, in instinctum et donum Spiritus Sancti referendum est. Profecto innumera sunt opera ad quae non sufficit humanum consilium; quia quid oremus sicut oportet nescimus, sicut scribit Paulus (1)."

Pues bien, la contemplación cristiana, que es la oración perfecta, es de tal género que no puede asignársele otra razón suficiente que el mismo Espíritu Santo. De buen grado lo reconocen así los que admiten la proposición que vamos analizando. Mas ¿por qué absurdo inconcebible se obstinan en decir que, aun siendo por virtud de los dones, esa contemplación es adquirida? A este tenor, hablando sólo *materialiter* en cuanto que el hombre se dispone o concurre al acto de alguna manera, también pudiéramos decir que es adquirida la gracia, y hasta la visión beatítica. Mas este modo de hablar implica el trastorno de toda la teología y del tecnicismo empleado por la Iglesia en sus definiciones.

En conclusión, los autores que admiten que no se da contemplación cristiana que no sea sobrenatural, de una especie única, producida por la actuación de los dones del Espíritu Santo, aunque en sus grados inferiores sea esta actuación latente y no bien perceptible en el alma, quedando como oculta tras la actividad propia de ésta, no difieren, en el fondo, de nuestra doctrina. Dejen, pues, de darle ese nombre de *contemplación adquirida*, y con sólo eso evitarán todos los absurdos que hemos consignado y quedarán perfectamente acordes con nosotros y con toda la tradición teológica y mística. Alguien me dirá que, si estamos conformes es la doctrina, el que se le llame adquirida o no, importa poco y no hay por qué gastar tanta pólvora en destruírla; mas esto sería verdad si el nombre mismo no implicase absurdos como los que acabamos de ver y errores gravísimos como los que consignaremos luego. ¿A qué obstinarse en defender un nombre que ninguna ventaja tiene y encierra tales inconvenientes?

### Segunda serie.

Las cuatro proposiciones de esta segunda serie son, como hemos visto, contrarias a las cuatro de la primera, y en ellas se contiene propiamente la doctrina de la contemplación adquirida según la han entendido sus principales propugnadores. Con éstos ya no es la cuestión de palabras solamente sino de fondo, y muy de fondo, pues en esta doctrina de la contemplación adquirida se esconden gérmenes patogénicos atentatorios a la vida cristiana y al verdadero concepto del orden sobrenatural. No sé si entre los actuales partidarios de la contemplación adquirida habrá quien defienda conscientemente estas cuatro proposiciones; desde luego estoy seguro de que no les darán todo el alcance que

(1) Medina, ib.

ellas tienen, porque no vamos a poner en tela de juicio su ortodoxia. Y así, aun cuando lográramos demostrar que esta doctrina conduce lógicamente al quietismo, o que no difiere substancialmente de la de Molinos, estamos muy lejos, por nuestra parte, de querer condenar las personas ni calificar siquiera las doctrinas. Descubrir los errores es mi intento, para que no germinen y lleguen a dar frutos de perdición.

PRIMERA PROPOSICIÓN: *La contemplación adquirida no es sobrenatural.*—Huelga advertir que tratamos aquí de la contemplación en cuanto que es oración cristiana, pues nada nos interesa en el caso presente la contemplación de cualquier objeto natural, que por solas las luces de la razón cualquiera puede tener. Mas no hay que olvidar que los que afirman que la contemplación adquirida no es sobrenatural, como lo hacen sus principales corifeos, entienden que no lo es *entitativa* o *substancialmente,* no ya que no lo sea *reduplicative,* pues esto tienen que decirlo todos los que admitan la dicha contemplación como distinta de la infusa. Esto supuesto, veamos los inconvenientes que encierra.

*a*) Esta contemplación destruye el concepto ortodoxo de lo sobrenatural. En efecto, los actos y los hábitos deben ser proporcionados a sus objetos formales (1). Mas el objeto de la contemplación cristiana son los misterios sobrenaturales de nuestra fe; luego decir que por un acto entitativamente natural podemos contemplar o alcanzar estos misterios es negar su trascendencia y sobrenaturalidad.

Ni se diga que ya se supone la fe, por la cual el sujeto alcanza esos misterios y toca el objeto sobrenatural; porque, o bien esa supuesta contemplación es un acto procedente del hábito de la fe, y en este caso ya sería entitativamente sobrenatural —lo que ellos niegan—, o bien es un acto procedente de algún hábito adquirido, que es lo que ellos afirman al decir que es entitativamente natural, y en este caso no se puede evadir el inconveniente consignado; esto es, que por un hábito natural y adquirido por nuestra industria, se alcance un objeto sobrenatural.

Ni vale tampoco decir, como algunos dicen, que esta contemplación es sobrenatural *radicaliter,* a la manera de la ciencia teológica, pues ya queda dicho que la ciencia teológica, considerada como hábito adquirido y distinto de la fe, no alcanza a tocar el objeto sobrenatural formalmente como sobrenatural, sino que su objeto es el mismo de la fe, pero en cuanto es inteligible al modo natural y humano; de suerte que lo que la fe nos muestra como *sobrenaturalmente creíble,* la teología nos lo manifiesta como *naturalmente inteligible,* supuesta ya la adhesión de nuestra

(1) "Oportet —escribe el Angélico— effectus esse suis causis et principiis proportionatos." I-II, q. 63, a. III.

mente a dicho objeto por el asentimiento de la fe (1). Por eso la teología no puede aumentar ni perfeccionar intrínsecamente nuestra fe; y así una persona del todo ignorante, que jamás ha estudiado teología, puede tener una fe mucho más perfecta que el más insigne teólogo del mundo.

Pues otro tanto tenemos que decir de esa supuesta contemplación. Aunque sea radicalmente sobrenatural, si substancialmente no lo es, no puede tocar el objeto sobrenatural formalmente como tal.

Mas al menos —se dirá— esta contemplación podrá alcanzar la verdad sobrenatural por la luz que recibe de la fe, como lo hace la teología. ¡Ah!, ni eso siquiera. La teología, discurriendo, que es el modo natural de entender la razón humana, puede extrínsecamente ilustrar la verdad divina ya aprendida y admitida por la fe; mas esa supuesta contemplación, ¿qué es lo que puede hacer? No aumentar nuestro asentimiento, pues eso sería un acto de fe; ni tampoco aumentar la inteligibilidad del mismo objeto, pues esto sólo podría verificarse o intrínseca y formalmente por nueva luz infusa, o extrínsecamente por el discurso teológico; luego lo único que podrá hacer será "embobar" al que de esta manera piensa que contempla (2). O en otra forma: el que se ponga en este género de contemplación podrá contemplar tal vez alguna verdad sobrenatural *materialiter* considerada, de la misma manera que un hereje puede admitir una verdad sobrenatural; pero igualmente puede contemplar cualquier otro engendro de su fantasía, pues la verdad formalmente sobrenatural no puede tocarla con ese acto de contemplación intrínsecamente natural.

Así pues, una contemplación de verdades sobrenaturales que se supone intrínsecamente natural y adquirida por nuestra industria, destruye el concepto ortodoxo del misterio sobrenatural. Si esa contemplación recayera sobre el mismo objeto formal de la fe, sería acto de fe y entitativamente sobrenatural; mas si esto no es, el objeto sobre el cual recaiga tiene que ser natural o *naturalizado;* esto es, el misterio mismo de la fe *desnaturalizado* o despojado de su carácter sobrenatural. Luego veremos si esta contemplación se diferencia en algo de la quietista.

---

(1) "Cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit autem aliquem judicare uno modo per modum inclinationis... Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis bene instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti... Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam (theologiam) secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur." P. I, q. I, a. VI, ad 3.

(2) "Virtus humana est perfectio *secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium* INTUITU SIMPLICI." II-II, q. 51 a. I, ad 2.

*b*) Otro inconveniente encontramos, y no pequeño, en decir que hay una contemplación cristiana intrínsecamente natural, y es que esa contemplación no supone la gracia ni la caridad. Los hábitos naturales y adquiridos no se destruyen por un acto contrario, como enseña Santo Tomás, y así puede muy bien existir esa contemplación en un alma que esté en pecado mortal. "Virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subjectus... Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus (1)."

Ahora bien, todos los autores, antiguos y modernos, están unánimes en decir que para la contemplación se requiere la gracia. El mismo Molinos enseña que su contemplación "es aquella que puede conseguirse con nuestra diligencia, *ayudándonos la gracia*" (2). Mas yo pregunto: ¿Por qué se ha de requerir la ayuda de la gracia para poner un acto substancial e intrínsecamente natural? Si dijeran que la gracia facilita, como facilita la consecución y ejercicio de otras virtudes adquiridas, nada tendríamos que objetar; mas ciertamente yo no alcanzo la razón por qué se ha de poner como condición indispensable para un acto o un hábito adquirido e intrínsecamente natural. Yo concibo muy bien que un alma que tenga esta contemplación pueda cometer un pecado mortal sin que por eso la pierda, pues el pecado mortal no es directamente contrario a ella, como puede llegar a adquirirla sin el estado de gracia. "Si autem —escribe Calatayud tratando de esta contemplación adquirida— contemplationem christianam et evangelicam (sive prout de illa loquuntur theologi) contrapositive ad philosophicam, *entitative naturalem* dicant, nescio quo jure eam valeant ponere ab amore caritatis procedentem, et novum caritatis ardorem generantem (3)." Es decir, que esa tal contemplación ni requiere estar en gracia o caridad, pues nunca se necesita una causa de un orden superior al efecto, ni puede aumentar el fervor de la caridad, pues el efecto no puede ser de un orden superior a la causa.

Y esto es poco todavía: la tal contemplación ni siquiera presupone la fe sobrenatural, pues ésta es de un orden superior, como acabamos de ver; y así puede muy bien uno que tenga esta contemplación caer en un acto de herejía formal sin que por eso pierda tal hábito de contemplación, pues a él no se opone directamente el acto de herejía.

¿Cómo saldrán de este atolladero los partidarios de la tal contemplación?

---

(1) I-II, q. 63, a. 2 ad 2.

(2) Miguel Molinos, *Guía espiritual*, proemio advert. 3.ª, núm. 20.

(3) Vicente Calatayud, Oratoriano, *Divus Thomas cum Patribus ex Prophetis locutus*, t. III, *Elucidatio*, art. IV, § VII, núm. 181.

*c*) Un tercer inconveniente es que aquí se supone un hábito de contemplación, lo cual es absurdo suponer (1). La contemplación es un acto, y no un hábito; así lo enseña en diversos lugares el Angélico Maestro (2). Y fácilmente se comprende que no puede existir un hábito de contemplación. La contemplación no requiere otra cosa que la presencia actual en la mente de la verdad contemplable, lo cual implica la luz correspondiente a dicha verdad, ya natural ya sobrenatural, según se trate de verdades de uno o de otro orden. Ahora bien, si se trata de verdades naturales, éstas se harán presentes habitualmente en el entendimiento por el hábito de los primeros principios o por el hábito de la ciencia, y el entendimiento podrá contemplarlas con su luz natural, sin intervención de otro ningún hábito, con sólo fijar en ellas su atención. Mas si las verdades son sobrenaturales, se hacen presentes habitualmente en la mente por el hábito de la fe infusa; y como ésta no basta para la contemplación, según reconocen los partidarios de esta sentencia —pues de lo contrario sería un acto de fe sobrenatural—, y la luz natural tampoco alcanza a tales verdades, necesariamente se requiere otra luz proporcionada a estas verdades para poder contemplarlas. Esta luz no puede ser ningún hábito adquirido de contemplación, pues todo acto de contemplación la supone, sino únicamente otro hábito infuso intelectivo, cuales son los tres primeros dones del Espíritu Santo. "Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum..., ita sapientia quae est donum ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum modum humanum (3)."

Es, pues, absurdo poner un hábito de contemplación; la contemplación es un acto que se realiza en virtud de otros hábitos preexistentes, mas nunca puede constituír un hábito por sí misma.

Segunda proposición: *La contemplación adquirida es de distinta especie que la infusa.*—Esta es una consecuencia de la anterior, porque, como enseña Santo Tomás, los hábitos adquiridos se diferencian específicamente de los infusos (4). En esto son más lógicos los que sustentan esta segunda serie de proposiciones que los que se adhieren a las de la primera, como lo son también al defender que la contemplación ad-

(1) Cf. Calatayud, ob. cit., t. IV, pág. 96.

(2) Cf. II-II, q. 180, a. III: *Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus;* et passim.

(3) Santo Tomás, *in 3 Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

(4) I-II, q. 63, a. IV.

quirida es substancialmente natural. Dado que existiera esa contemplación, así tendría que ser. Mas veamos si esto envuelve también algún inconveniente.

Como tratamos de la contemplación en cuanto que es oración, preciso es, ante todo, fijarnos un poco en el concepto de la oración. La oración, lo mismo que la contemplación, es, según el Angélico, un acto de la razón más bien que de la voluntad, aunque ésta ha de intervenir también, y no de la razón especulativa sino de la razón práctica. He aquí cómo lo explica nuestro Común Doctor: "Nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, *qui est Deo uniri*. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia *hoc praecipue est in oratione petendum ut Deo uniamur...;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quod, "quando "orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi". Et secundum hoc etiam Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod "oratio est ascen- "sus mentis in Deum (1)." Y más adelante añade: "Orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo praesentat (2)."

De suerte que el fin principal de la oración es unirnos a Dios, bien por peticiones de cosas concretas, por las cuales se cumpla en nosotros la divina voluntad y así quedemos unidos con El, bien por movimiento directo de acercamiento hacia El.

Ahora bien; en este acercamiento de la mente a Dios, ¿cuántas especies podemos distinguir? Desde luego, siendo la oración un acto de la virtud de la religión, cuantas sean las especies de esta virtud, tantas serán las de la oración. Puede haber una religión natural, y la oración que haga el que esta religión profese será de distinta especie de la que hace el que profesa la verdadera religión sobrenatural. La razón está clara, porque en todo movimiento el primer especificativo ha de tomarse del término *ad quem*, que en este caso es Dios; y no es lo mismo acercarse a Dios considerándole como fin sobrenatural, como nos lo muestra la fe, y acercarse a El únicamente como autor del orden natural. Tenemos, pues, dos especies de oración: una natural y otra sobrenatural.

¿Cabe aún otra distinción? Por razón del término no me parece posible; mas puede darse por razón del motivo formal o la manera del movimiento. Así la oración, en cuanto acto de la religión sobrenatural, puede subdividirse según que el motor sea el Espíritu Santo, resultando

(1) II-II, q. 83, a. I, ad 2.
(2) Ib., a. III, ad 3.

el movimiento de un *modo divino* como corresponde a tal motor, o sea la misma razón informada por la fe, resultando este movimiento según el *modo propio de la razón*. En el primer caso tenemos la contemplación infusa; en el segundo, la meditación u oración discursiva, que es el modo propio de la razón humana. Una y otra son intrínsecamente sobrenaturales; mas la primera lo es *reduplicative*, y la segunda solamente *formaliter* vel *simpliciter*.

¿En dónde colocaremos ahora esa nueva especie de la contemplación adquirida? Pudiera ocurrírsele a alguno decir que esa segunda especie que hemos dicho se verifica al modo humano y según la regla de la razón es susceptible de una nueva división según la manera del movimiento, en cuanto que la razón puede ir pasando de uno a otro acto en su movimiento hacia Dios, lo cual constituye la oración discursiva, o permanecer fija en un solo acto indistinto, que es la dicha contemplación adquirida. Mas, dado que esto fuera posible, esa tercera especie que ahí se quiere introducir no sería la contemplación adquirida sustentada por estos autores, pues ésta es, según ellos, intrínsecamente natural, y aquélla, como toda oración cristiana procedente de la religión sobrenatural, es sobrenatural intrínsecamente.

No queda, pues, otro remedio, si se dice que la contemplación adquirida es de distinta especie que la infusa, que considerarla como un acto de religión natural, lo mismo que pudiera tenerla un salvaje que jamás ha oído predicar la fe; esto es, que esa oración se dirigiría a Dios como fin natural solamente y autor de la naturaleza. ¡Y que haya católicos que se entusiasmen con ella!...

Tercera proposición: *La contemplación adquirida puede conducir al alma a la más alta perfección, lo mismo que la infusa.*—Esto es lo mismo que afirmar la doble vía y la doble santidad. En efecto, los partidarios de esta contemplación en el sentido que vamos estudiando, creen que hay dos caminos para ser santos: uno ascético y otro místico. El primero tiene por término una santidad puramente ascética, que es a la que todos debemos aspirar, y el segundo una santidad mística, que es algo extraordinario, y sería una temeridad el desearla. La primera se obtiene por la contemplación adquirida, y la segunda, por la infusa.

Tan absurdo nos parece este dualismo de la vida cristiana, tan contrario a la doctrina del Evangelio, a las enseñanzas de los Padres y a la concepción teológica del Doctor Común de la Iglesia, que apenas concebimos que haya teólogo medianamente versado en estos estudios que pueda sostener semejante dualismo.

Nos llevaría muy lejos refutar directamente esta doctrina de la doble vía y la doble santidad, y no creemos que sea este lugar oportuno;

acaso algún día emprendamos este trabajo, aunque en gran parte ya está hecho por pluma más autorizada (1). Sólo haremos aquí algunas ligerísimas indicaciones.

*a*) En la Sagrada Escritura nunca se nos habla más que de una santidad o una perfección, y acerca de ésta se nos dan preceptos: "*Estoti perfecti, sicut Pater vester coelestis perfectus est* (2)."

*b*) Esta santidad la da Dios, suponiendo nuestra cooperación: "*Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* (3)."

*c*) Para alcanzarla no hay más que un camino, que es Cristo: "*Ego sum via... Nemo venit ad Patrem nisi per me* (4)."

*d*) Esta santidad es mística: "*Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum... Et veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (5). *Vincenti dabo manna absconditum* (6)."

Todo esto se prueba por la razón teológica.

1.° La santidad o perfección cristiana consiste en la perfecta unión con Dios, realizada por medio de las tres virtudes teologales. Mas ni esta unión ni estas virtudes admiten diferencias específicas; luego la santidad es una.

2.° Estas virtudes no llegan a su perfección sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, según la doctrina de Santo Tomás anteriormente expuesta. Mas esta actuación es lo que constituye la vida mística; luego la santidad no se alcanza sin vida mística.

3.° La unión con Dios no puede verificarse sin que haya perfecta conformidad entre los dos términos, para lo cual el hombre tiene que ser *divinizado*, en su ser y en cuanto al *modo* de obrar, de suerte que sus acciones sean más divinas que humanas, según repetidas veces enseña San Juan de la Cruz; porque no es Dios el que se ha de mudar en el hombre, sino el hombre en Dios, como El mismo lo dijo a San Agustín: "*Non ego mutabor in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.*" Pues bien, el hombre así mudado de su *modo* natural, obra al *modo* divino y tiene perfecta vida mística, siendo actuado por el Espíritu Santo: "*Qui Spiritu Dei* aguntur, *hi sunt filii Dei* (7)."

4.° La oración es el medio para alcanzar la unión con Dios, como

(1) Cf. P. Arintero, *Cuestiones místicas*, en la cuarta y quinta cuestión; y *La verdadera mística tradicional*, capítulos 2.° y 12.

(2) Matt., 5, 48.

(3) I, ad Cor., 3, 7.

(4) Joan., 14, 6.

(5) Joan., 14, 21-23.

(6) Apoc., 2, 17.

(7) Ad Rom., 8, 14.

queda probado. Mas no se da oración perfecta sino en la oración *pasiva*, o mística, o infusa, según aquello del Apóstol: "*Quid oremus sicut oportet nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (1)." Luego tampoco puede darse santidad sin oración pasiva o infusa.

En último término, si se admite que hay dos caminos específicamente distintos y dos santidades, también habría que poner dos cielos: uno para los místicos, que consistiese en la unión perfecta con Dios por la visión beatífica, como término de la unión realizada en esta vida; y otro para los ascetas, que no consistiese en esa visión, sino en algo extrínseco, proporcionado a sus obras. Pero la fe nos dice que no hay más que un cielo, con *muchas mansiones*, según el grado de perfección a que cada uno hubiere llegado. Lo cual nos manifiesta que no hay más que un camino, en el cual se puede adelantar más o menos.

Por donde se ve lo absurdo de la proposición que analizamos; aunque, por otra parte, es lógica, una vez que se admita la supuesta contemplación adquirida.

Verdaderamente, por muy perfecto que uno parezca, mientras conserve su *modo propio* de ser y de obrar, que es lo que caracteriza la vida llamada ascética, dista mucho de la perfección que se requiere para la unión con Dios, que es la perfección cristiana y evangélica, para la cual hay que hacerse en alguna manera divino, o mejor dicho, *dejarse hacer*, ya que nosotros en esta obra santificadora no podemos otra cosa más que *remover obstáculos*, que son todas las impurezas de pecados y apegos a criaturas.

CUARTA PROPOSICIÓN: *La contemplación adquirida no requiere la actuación de los dones del Espíritu Santo.*—Lo absurdo de esta proposición aparece ya por lo que hemos dicho de la anterior. Mas todavía queremos consignar algún otro inconveniente.

1.° La obra de la santificación de las almas, según todos los teólogos y místicos, se atribuye a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. En efecto, siendo el Espíritu Santo el Amor personal, y no siendo otra cosa la santificación de las almas que una obra de amor, a este Divino Espíritu ha de ser atribuída. Y tanto más cuanto que la santidad, como queda indicado, no consiste más que en el amor que nos une con Dios, o, si se quiere, en la efusión amorosa de Dios en nuestras almas que se verifica por la caridad; y todo esto se atribuye al Espíritu Santo. No me detengo a aducir testimonios de la Sagrada Escritura, de teólogos y místicos, porque es cosa bien manifiesta.

(1) Ad Rom., 8, 26.

Pues bien, si la contemplación adquirida puede conducir a las almas a la más alta santidad, como sostienen los partidarios de esta sentencia, y esta contemplación se verifica sin el concurso del Espíritu Santo, que mueve al alma por sus preciosos dones, ¿no es esto lo mismo que excluír a este Divino Espíritu de la obra santificadora? ¿No es lo mismo que decir que la misión del Espíritu Santo en la Iglesia católica es un lujo solamente, para hacer de vez en cuando cosas maravillosas con algunas almas privilegiadas? Ni se diga que ya se recibe al Espíritu Santo con la infusión de la gracia santificante. Esto es verdad, pues también con la gracia se reciben los dones; mas es preciso para la santificación una infusión más plena por la actuación de estos mismos dones. También los Apóstoles estaban en gracia de Dios antes del día de Pentecostés, y, sin embargo, Cristo les dijo: "*Expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos* (1)."

Los que admiten una santidad no mística y una contemplación no mística capaz de conducir a ella, tienen un concepto erróneo, por no decir naturalista, de lo que es la santidad cristiana y la ley evangélica, que consisten substancialmente en el amor, como enseña Santo Tomás; las obras sólo se preceptúan como efectos del mismo amor o como medios para alcanzarlo. "Principalitas legis novae —escribe el Angélico— est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante... Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum... Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur... (2)."

De donde se infiere que pueden ser las obras exteriores muy perfectas y no ser uno perfecto, porque falta la perfección de la gracia, que es la perfección del amor, el cual debe informarlas totalmente para que sean perfectas con perfección cristiana y evangélica. Y esta perfección de la fe y del amor divino ya queda probado que no existe sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

2.º Dado que fuera posible esta contemplación sin la intervención de los dones, de nada nos serviría en la vida espiritual, ni podría hacernos adelantar un paso en el camino de la virtud. Esto se verá claro por lo que vamos a decir.

En la meditación u oración discursiva los actos del entendimiento alternan con los de la voluntad, de tal manera, que aquéllos no tienen más objeto que despertar a éstos, ya que por la voluntad es por la que principalmente nos unimos a Dios; y si nos detenemos en algún acto del en-

(1) Joan., 16, 7.
(2) I-II, q. 108, a. I.

tendimiento, como la petición o el imperio (propósitos), han de ser del entendimiento práctico, so pena de no hacer oración. Los actos del entendimiento especulativo, cual es el discurso propiamente tal, no constituyen de suyo oración, y sólo se consideran parte de ella en cuanto son necesarios para mover al entendimiento práctico o a la voluntad. De aquí se deriva el fruto de la oración discursiva.

Mas la contemplación propiamente tal no consiste en la sucesión de actos distintos, sino que ella misma es un acto simple de la mente, *simplex intuitus veritatis*. Ahora bien; de mirar simplemente la verdad, ¿qué provecho se nos puede seguir en el orden práctico, si esa mirada no sale del terreno meramente especulativo para descender a otros actos, como en la meditación? A la manera que el que se pase discurriendo con el entendimiento especulativo todo el tiempo de la meditación no hará oración, por muy altos que sean sus discursos, del mismo modo no hará oración quien se pase el tiempo contemplando con esa manera de contemplación. Y si se dice que también ésta ha de ser para mover a la voluntad y al entendimiento práctico, ya no tenemos tal contemplación, sino meditación u oración discursiva, pues se *discurre* de unos actos a otros.

Pero ya me parece estar viendo algún lector que se me adelanta con aire triunfal diciendo: "*Quod nimis probat, nihil probat.*" Eso probaría lo mismo, si algo probare, para todo género de contemplación. Luego toda contemplación sería inútil, aun la infusa, y siempre se debería preferir la meditación u oración discursiva, lo cual sería un absurdo inconcebible.

Muy bien me parece esto para dicho por algún indocto. Mas es preciso ir despacio. La contemplación que se verifica por obra de los dones comprende *eminentemente en un solo acto* el acto del entendimiento especulativo, el del entendimiento práctico y el de la voluntad, lo cual es imposible según el *modo humano*, pero es lo propio del *modo divino* de esta contemplación. Por eso los santos llaman a esta contemplación "conocimiento experimental", "conocimiento amoroso", "ciencia sabrosa", etc., con lo cual nos dan bien a entender lo que dejamos expuesto.

Y la razón es bien clara para el teólogo. Los actos de los dones no tienen materia propia, distinta de la de las virtudes, de tal manera que el acto de un don incluye en sí el acto de la virtud correspondiente con una perfección que la virtud por sí sola no podría alcanzar. "Dona —escribe Santo Tomás— ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem ad quos perficiunt virtutes (1)." Y en otro lugar: "Dona excedunt communem perfectionem virtutum, *non quantum ad genus operum*, eo modo quo consilia procedunt praecepta, sed quantum ad modum ope-

(1) I-II, q. 68, a. VII.

randi (1)." De tal suerte que todo acto de un don es al mismo tiempo acto de una virtud. Así lo entienden Cayetano, Báñez (2) y los principales comentaristas de Santo Tomás. Según lo cual, en la contemplación infusa, en que principalmente obran los dones de sabiduría y de entendimiento, *en un solo acto* obran al mismo tiempo las virtudes de la fe y de la caridad a que estos dones corresponden, de una manera más perfecta que como ellas por sí mismas pudieran obrar. Así nos lo enseña también el Angélico Maestro: "Dona perficiunt virtutes *elevando eas* supra modum humanum, *sicut donum intellectus virtutem fidei* (3)." E igualmente podemos decir del don de sabiduría (4).

Y no es sólo que la contemplación, como acto principal de los dones de inteligencia y sabiduría, presuponga la fe y la caridad, ni tampoco que la caridad mueva al acto de la contemplación; todo esto es cierto, pero no basta. Es que esa simple mirada o intuición de la contemplación es un acto sublime de fe y de amor. He aquí cómo lo expone Juan de Santo Tomás en lo que a la caridad se refiere: "Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive ad illas operationes (donorum sapientiae et intellectus), scilicet per modum applicantis ad agendum. Secundo ut, applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quandam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva... Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva reditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et *sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi, et hoc modo non se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens reditur objectum* (5)." Y una cosa semejante dice de la fe, cuyo acto es también incluído eminentemente en el acto del don de sabiduría. "Unde ipse Div. Thomas sentit quod de eisdem veritatibus agit sapientia de quibus fides, et quasi attingit explicitam contemplationem articulorum, quos fides involuto modo tangit... Et sic ad omnia se extendit ad quae fides et theologia (6)."

En suma: que la contemplación infusa, siendo formalmente un acto

(1) I-II, q. 68, a. II, ad 1.

(2) In II-II, q. 45, a. I.

(3) Quaest. disp. de charitate, a. II, ad 17.

(4) In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

(5) Juan de Santo Tomás, *De Donis*. Disp. XVIII, a. IV, § 2.

(6) Ib. § 3. Otra consecuencia se deriva de aquí, que conviene tener muy en cuenta, y es que la contemplación infusa no consiste en la infusión de nuevas especies, sino de nueva luz para penetrar de un modo más alto las mismas verdades que ya se tienen por la fe o están con éstas relacionadas.

de los dones del Espíritu Santo, es simultáneamente y por modo eminente un acto de vivísima fe y de ardentísima caridad, que tanto más se inflama cuanto más próxima se ve de su objeto, porque es una contemplación *deiforme*, como también la llama el Angélico Maestro (1); y así como Dios en un solo y simplicísimo acto ama y entiende y todo lo demás, así el alma que es actuada por el Divino Espíritu de este modo sobrehumano participa en alguna manera de la simplicidad de Dios, con el cual se une, y en El simplifica todos sus actos.

Mas esto es imposible que se verifique según el modo de obrar de nuestra naturaleza; y así, cuando ponemos un acto de fe, no podemos simultáneamente poner un acto de amor, y cuando se ponga un acto de contemplación —si ponerse pudiera— sin la intervención de los dones, ninguna de estas virtudes actualmente obra, ya que contemplar, de suyo, ni es acto de fe ni de amor. De donde se infiere que de esta supuesta contemplación ningún provecho le viene al alma en orden a la santificación; que la tal contemplación no es oración, pues no nos acerca a Dios ni nos une con El, lo cual solamente pueden hacer las virtudes teológicas; que la meditación más rudimentaria, en la cual se ejercita algún acto de estas virtudes, vale infinitamente más que la más alta contemplación que pueda verificarse sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

Peligros y parentescos.—Hay una *contemplación adquirida* condenada por la Iglesia. Entre las sesenta y ocho proposiciones de Miguel Molinos condenadas en 1687 por Inocencio XI, varias son las que versan sobre este particular. Copiemos dos solamente, que son las 21 y 23: "In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum; sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet." "Mystici cum S. Bernardo in *scala claustralium* distinguunt quatuor gradus: lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam. Qui semper in primo sistit, nunquam ad secundum pertransit. Qui semper in secundo persistit, nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra *contemplatio acquisita*, in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam: et hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum et in ipso permanera, absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum (2)."

---

(1) In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1:
(2) Denz., núms. 1241, 1243.

Ahora bien, ¿hemos de decir que toda contemplación adquirida, o todo aquello a que se da ese nombre, está condenado por la Iglesia? Esto sería no sólo falsísimo sino ridículo. En el siglo XVII, antes de la condenación de Molinos principalmente, la palabra "contemplación adquirida" se hizo tan corriente apenas aparecida, que pocos autores hay que traten de materias místicas que no la empleen. Pero la Iglesia nunca condena palabras sino doctrinas, y este nombre, como hemos visto, lo emplea cada autor a su antojo para significar cosas bien diversas. Fué una de esas palabras que tienen éxito, y en un momento adquieren carta de naturaleza, y le parece a uno que no es nada ni vive con su época si no las emplea, aunque muchas veces no sepa a ciencia cierta lo que significan. ¡Cuántos ejemplos de cosas semejantes pudiéramos citar en nuestros días! Por eso hay muchos autores que, a partir de esa época, hablan de "contemplación adquirida" y no nos dicen cosa ninguna que no esté ya dicha con otros nombres por teólogos y místicos de otras edades, sino que dan ese nombre, aunque impropiamente, a fenómenos —bien de contemplación infusa incipiente, o bien de simple oración discursiva— por nadie discutidos ni negados y que perfectamente encuadran en la doctrina tradicional. No hay en ellos más que *vocum novitates*, las cuales, según el Apóstol, se deben evitar.

Lo extraño es que habiendo la Iglesia condenado una doctrina bajo ese nombre, todavía se muestre por algunos tanto interés en conservarlo. Parece natural que cuando la Iglesia condena una doctrina con un nombre determinado, los buenos católicos procuren evitar el empleo de ese nombre para toda otra doctrina o sistema a que legítimamente pudiera dársele, a fin de evitar todo género de confusiones. Así, por ejemplo, después de la condenación del *liberalismo*, ningún buen católico quería llamarse "liberal", aunque no todo liberalismo estuviese condenado; y otro tanto ocurrió últimamente con las palabras "modernismo" y "modernista". Esta ley histórica parece infringirse en el caso presente. No me propongo investigar la causa de este fenómeno, pues a los seguidores de la verdadera doctrina tradicional, aunque se obstinen en darle nombres distintos, ya les hemos dicho lo suficiente.

Mas ¿hay *una doctrina* de la contemplación adquirida que no caiga bajo los anatemas de la Iglesia? Y en caso de que esa doctrina exista, ¿tiene algún parentesco con la doctrina condenada de Molinos y demás quietistas?

Para Molinos hay una contemplación adquirida, totalmente distinta de la infusa, que es la "que puede conseguirse con nuestra diligencia, ayudándonos la divina gracia". Por esta contemplación se puede llegar a la perfecta unión con Dios y a la más alta santidad; de donde se infiere que la contemplación infusa no se debe desear, pues viene a ser

como un lujo y cosa del todo extraordinaria. Esta contemplación ha de hacerse en pura fe, general y obscura, pues toda idea concreta y particular impide la dicha contemplación, en la cual ha de estar el alma amando y adorando a Dios, pero sin actos concretos ni distintos (Prop. 21). Es preciso, pues, cesar en todo acto propio del alma, porque estos actos no pueden ser de verdadera contemplación, no pueden producir la *quietud*. Por consiguiente, "es una ignorancia afirmar que en la oración es necesario ayudarse de discursos y pensamientos cuando Dios no habla al alma" (Prop. 20). Tal es la contemplación adquirida que la Iglesia proscribe.

Ahora bien; ¿en qué se diferencia esta contemplación de la enseñada por otros autores, anteriores o contemporáneos de Molinos, que no han caído bajo los anatemas de la Iglesia? ¿Podría alguno señalarme la línea divisoria? Si aquéllos dicen que esta contemplación ha de ser ayudada de la gracia, también Molinos lo afirma al principio de su libro; si enseñan que ha de proceder de la virtud de la fe, igualmente lo sostiene el patriarca del quietismo. Ni se diga que Molinos exige la cesación de todo acto de la mente, mientras los otros suponen el acto de contemplación, pues ésta será a lo sumo una diferencia verbal, no de sentido. El gran quietista español pretende que se ha de cesar en los actos particulares y sucesivos para que el alma se quede en esa obscuridad de la fe y en esa *quietud*, mas no intenta la inacción absoluta, pues enseña que esa oración es *activa* (1) y que el alma ha de estar "amando y adorando a Dios". Luego no hay por esta parte diferencia alguna entre su contemplación y la expuesta por otros de los que hoy se trata de enaltecer. Lo que hay es que como ese acto de contemplación, así expuesto y sin la intervención de los dones, resulta de todo punto imposible, *de hecho* el cesar en esos actos particulares, o es cesar en todo acto, o es una alucinación o embobamiento, que será lo más frecuente.

En todo esto Molinos no ha tenido originalidad ninguna; todo lo habían dicho ya bastantes años antes los inventores y propagadores de la contemplación adquirida. Fácil me sería comprobar esta coincidencia de doctrinas aduciendo textos de los mismos autores y haciendo parangón entre ellos; mas como en este trabajo me he propuesto no citar a ninguno de los que defienden doctrinas contrarias a las nuestras, lo dejaré para otra ocasión, si la necesidad me obliga.

En esta contemplación, adquirida por nuestra industria, por la cual llegamos a la unión con Dios y a la más perfecta santidad, está la sus-

---

(1) "Hay también —escribe— dos modos de contemplación: la una es *activa* y adquirida"... *Guía espiritual*, proemio, advert. 1.ª, núm. 1.

tancia del quietismo. Pero Molinos avanza un paso más. Si en esa quietud de la mente consiste la santidad, todos los actos del hombre serán indiferentes en cuanto no afecten a esa quietud; o, en otros términos, serán buenos aquellos actos que coadyuven a esa quietud y malos todos aquellos que vengan a turbarla. Así, la satisfacción de las pasiones no será pecado en estas almas interiores con tal que, satisfaciéndolas, se queden después en paz; y, en cambio, será reprobable en estas almas cualquier preocupación por saber si son gratas a Dios, cualquier reflexión acerca de sus actos, cualquier anhelo de las cosas celestiales, porque todo esto turba la paz y nace del egoísmo.

Esto es muy lógico una vez puestos aquellos principios; mas los predecesores de Molinos se detuvieron a mitad de camino y no llegaron a estas monstruosas consecuencias. Estas fueron las que alarmaron la conciencia cristiana y motivaron las condenaciones de la Iglesia. Por eso los que no llegaron a tales conclusiones, aunque hubieran puesto los principios de donde ellas podían fácilmente deducirse, no se vieron comprendidos directamente bajo el anatema. Es verdad que Molinos habla de la *aniquilación de las potencias* (Prop. 1) y de cosas semejantes; mas todos estos términos se encontraban ya en los verdaderos místicos y santos canonizados, y así, no podían suscitar grandes recelos. La diferencia está en que, para los santos, esta aniquilación había de ser bajo la acción sobrenatural de Dios, que elevaba al alma a una vida y a una actividad divinas, y en los quietistas, como era efecto de esa contemplación adquirida, no podía dejar al alma sino en el vacío y en la total inacción. Por eso Molinos no fué sólo condenado en cuanto a sus consecuencias monstruosas, aunque éstas fueron las que motivaron su condenación, sino también en sus principios, que son los de la contemplación adquirida.

En todo esto, si se quiere, más que un sistema de doctrinas es preciso ver una tendencia. Así, las proposiciones que la Iglesia ha condenado no se hallan expresamente en los libros de Molinos ni de ningún otro quietista, por más que él las haya reconocido como doctrina auténtica suya. Cristo había dicho: "*Qui vult venire post me, abneget semetipsum*" (1); por consiguiente, no hay santidad posible ni perfecta unión con Dios sin perfecta abnegación de sí mismo. Por eso son tan pocos los que llegan a la santidad, porque cuesta tanto llegar a esta perfecta abnegación. Y por eso en todos los tiempos, desde la aparición del cristianismo, ha habido quienes intentasen el logro de la santidad por una pseudoabnegación, que aunque aparentemente en muchos casos no difiera de la abnegación cristiana, en el fondo no es otra cosa que la subli-

(1) Matth., 16, 24.

mación, glorificación y deificación de la propia personalidad por lo que tiene de propio. ¡Es tan halagüeño a la naturaleza humana esto de poder llegar a la perfección sin despojarse de sí misma, sin morir a sí misma, por su propia industria y diligencia! *"Nolumus expoliari, sed supervestiri"*, dice el Apóstol a otro propósito (1). Quisiéramos alcanzar la santidad sin despojarnos de lo nuestro, sea en una forma o sea en otra; que sobre los harapos asquerosos de nuestra viciada naturaleza se nos vistiera la estola candidísima de la santidad; quisiéramos, en una palabra, conquistar la divinidad, no por la perfecta sumisión a la ley divina, sino por la afirmación de nuestra personalidad y nuestra independencia. El *"eritis sicut dii"*, que sonó por primera vez en el Paraíso, encuentra siempre un eco en las concavidades de la naturaleza humana.

Esta tendencia nos permite relacionar entre sí doctrinas que hallamos bien separadas en la historia: los gnósticos de los primeros siglos, los begardos de la Edad Media, con otra multitud de sectas análogas que en ese tiempo pulularon; los alumbrados, los quietistas y los modernos teósofos no reconocen otro principio ni razón de ser. ¿Y sería aventurado afirmar que ese germen se encierra también en la doctrina de la contemplación adquirida —por la cual se puede llegar a la más alta santidad y unión con Dios mediante nuestra propia industria—, aunque permanezca latente sin llegar a su perfecto desarrollo? ¿No se ve aquí bien claro un principio de afirmación del *propio yo* enfrente de lo absoluto del ser divino; una glorificación de algo *nuestro*, en cuanto nuestro, siendo así que la perfecta abnegación consiste en no tener nada *nuestro* como nuestro —ni el propio *yo*—, sino como de Dios, que es el dueño absoluto de todo? Que Molinos diga que la santidad y unión con Dios se consigue por la cesación de nuestros actos, o que otros digan que por un acto de contemplación "adquirida por nuestra industria", cosa es indiferente, pues uno y otros establecen el mismo principio antropocéntrico, el *yo* conquistando la divinidad por su propio esfuerzo. Uno y otros suponen la gracia y suponen la fe; mas esto no es nada, porque virtualmente y de hecho niegan una y otra al establecer principios contrarios a lo que la gracia y la fe reclaman.

Quiera Dios abrir los ojos a los que hoy tratan de resucitar doctrinas tan peligrosas, no por mala fe, sino por falta de un estudio hondo, sereno y concienzudo, sin prejuicios ni apasionamientos.

Inconvenientes prácticos.—Después de lo dicho, ya se comprende los gravísimos inconvenientes a que puede dar lugar cualquier doctrina, y aun el mismo nombre de contemplación adquirida, en el orden de la santificación. Pondremos algunos más de manifiesto.

(1) II ad Cor., 5, 4.

1.° Aun cuando la doctrina de la contemplación adquirida no tuviera en el orden especulativo el menor parentesco con la contemplación quietista, nadie puede negar que en el orden práctico facilísimamente se pasa de una a otra. Inducir a las almas a que dejen sus discursos y sus afectos particulares, para quedarse en ese acto de pura contemplación, que no sabemos a ciencia cierta lo que es, no puede tener otro resultado, en la mayoría de los casos por lo menos, que el *embobamiento* o la contemplación quietista. ¿Qué han de hacer las más de las almas si no *discurren* —entendiendo por discurrir el poner actos distintos y sucesivos de la mente—, si no se ejercitan en súplicas, propósitos, actos de amor, de fe, de esperanza, o de cualquiera de las otras virtudes? Lo más corriente será que no hagan nada. Cuando Dios les quita esa actividad de las potencias, El les da en qué se ocupar, como enseña Santa Teresa; pero mientras no se sienta esa imposibilidad, que va acompañada de alguna acción sobrenatural de Dios en el alma, "no hay por qué las encantar" (las potencias), pues Dios nos las dió para que con ellas obrásemos, y el obrar natural de las potencias ha de ser por actos distintos y sucesivos.

Aún antes de que apareciesen los errores del quietismo, en 1628, el dominico padre Juan de Lazcano levantaba la voz contra ciertos modos de contemplaciones adquiridas, previendo y señalando los errores que de aquí se originaban, como bien pronto lo mostró la experiencia. "Porque hay ciertos libros de romance —escribe— que enseñan que hay cierto modo de oración... muy levantado, *en el cual se suspende el discurso*. Y dicen algunos que eso es oración de unión, y otros de quietud; y otros dicen que es contemplación subidísima. Otros dicen que solamente con actos de fe se ha de amar a Dios, *sin discurso alguno y sin consideración de criatura alguna*. Y acerca de esto hay muchos engaños y graves yerros... *Quitar el discurso mejorándole es imposible que lo haga otro que sólo Dios*... Como enseña Santo Tomás, el obrar sin discurso es propio de los dones del Espíritu Santo, los cuales no están atados a las leyes ordinarias... Así como no puede estar siempre el hombre sin pestañear con los ojos, aunque quiera..., así es imposible que totalmente se pueda privar del discurso..., sino que sólo Dios lo ha de hacer... De donde nace un grandísimo engaño en mujeres y otras personas que tratan de oración; las cuales muchas veces, entendiendo por yerro que el suspender el discurso está en su mano, y que la oración sin discurso es cosa muy grande... procuran quietarse en la oración... con tanto silencio y espacio, que realmente los discursos y pasos que dan con el entendimiento son pocos. Y como esto sale de la costumbre ordinaria... les parece que no tienen discurso; y pasando más adelante piensan que tienen oración de unión o quietud o alguna otra oración altísima que

llega ya al cuarto cielo... De aquí viene a ser que en estos tales se suele engendrar una soberbia y presunción oculta muy grande; de donde poco a poco *vienen a presumir otros desvaríos mayores, con que se ponen a graves peligros, y muchos de ellos se despeñan y se pierden* (1)."

No le faltaba razón al padre Lazcano, y no pasaron muchos años sin que llegaran a su madurez los frutos de perdición que produjeron aquellas contemplaciones u oraciones *sin discurso* y sin la actuación de los dones del Espíritu Santo.

2.° No sólo esta soberbia y presunción de que aquí habla el padre Lazcano se apodera de las almas cuando se creen estar ya en altísima contemplación adquirida por su propia diligencia, sino que en su misma raíz y principio la contemplación adquirida supone esta misma soberbia y presunción. La mejor disposición para acercarse a Dios es la humildad y el juzgarse indigno hasta de comparecer en su presencia; y cuando el alma va allí esperando cosas altas, justísimamente Dios le cierra sus puertas y la deja en su miseria y en su nada. Y esto aun cuando reconozca que de Dios le ha de venir todo y no de su propia industria, porque en el mero hecho de esperar o pretender cosas altas, ya menoscaba un poco el bajísimo concepto que de sí misma debe tener. Conténtese el alma con alguna migaja que caiga de la mesa de su Señor, y entonces es posible que aun se le mande sentar a la misma mesa. Y si ni aun las migajas se le conceden, conténtese con que se la permita estar como telaraña en el rincón más escondido del lugar santo, por si el Dueño de este palacio tiene a bien volver los ojos alguna vez hacia ella y hermosearla con su mirada.

Bien claramente nos dice todo esto Santa Teresa. "Es un poco de falta de humildad —escribe— de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y *no contentarse con meditar*... Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada, para querer aprovechar en la contemplación hace mucho daño... Lo que yo he entendido es que todo este cimiento de la oración está fundado en humildad, y que *mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios*" (2).

Y mucho más claramente nos advierte esto el venerable padre Granada, cuyos libros y cuya persona tanto estimaba y reverenciaba la misma Santa Teresa. "Aquí también conviene avisar —dice— que todas estas cosas que hasta aquí se han dicho para ayudar a la devoción, se han de tomar como unos aparejos con que el hombre *se dispone* para la divina gracia, *quitando toda la confianza de sí mismo y de todos sus ejercicios*, y poniéndola en solo Dios. Digo esto porque hay algunas personas que

(1) P. Fr. Juan de Lazcano, O. P. *Oración y Meditación*, lib. I, 2.ª p., duda 9.ª
(2) *Vida*, cap. 22.

hacen una *como arte* de todas estas reglas y documentos, pareciéndoles que así como el que aprende un oficio, guardadas bien las reglas de él, por virtud dellas saldrá luego oficial, así también el que estas reglas guardare, por virtud dellas alcanzará luego lo que desea... Y a este yerro ha dado ocasión la mala manera de enseñar de algunos libros espirituales que andan en romance... Pues todo este negocio es gracia y misericordia de Dios, hase de tratar como negocio, *no de arte,* sino de gracia; porque tomándolo desta manera, sepa el hombre que el principal medio con que para esto se ha de disponer es una profunda humildad y conocimiento de su propia miseria, con grandísima confianza de la divina misericordia; para que del conocimiento de lo uno y de lo otro procedan siempre continuas lágrimas y oraciones, con las cuales entrando el hombre por la puerta de la humildad, alcance lo que desea por humildad, y lo conserve por humildad, y lo agradezca con humildad, *sin tener ninguna repunta de confianza ni en su manera de ejercicios ni en cosa suya propia* (1)."

Ahora bien; ¿podrá acercarse a la oración con esta humildad y estas disposiciones aquel a quien se haya dicho que "por su propia industria y diligencia", esto es, *como cosa de arte,* podrá *adquirir* la contemplación?

3.° Aun cuando hubiera alguna manera de contemplación adquirida que pudiera ser aceptable, el empleo de esa denominación no podría servir más que para producir en las almas una gran desorientación. Bajo ella, como hemos visto, se quieren cobijar una multitud de fenómenos bien diversos; a ella se atribuyen sentidos completamente distintos, por no decir diametralmente opuestos, algunos de los cuales están reprobados por la Iglesia y otros acaso se les aproximen. Hasta tal pun-

(1) Granada, *Tratado de la devoción,* cap. V, § 18. Por ser tan grande la autoridad de este hombre insigne, amigo íntimo de muchos santos canonizados, de quien escribía San Carlos Borromeo al Papa Gregorio XIII: "No sé que en este género (de escritos espirituales) haya hoy hombre más benemérito de la Iglesia que él", no estará de más consignar aquí que de todas sus enseñanzas acerca de la oración se desprenden conclusiones contrarias a cualquier género de contemplación adquirida. Aunque él no se propuso sino enseñar a los *principiantes* el camino de la oración, pues una vez que comienzan a adelantar en este camino, *ya el Espíritu Santo es su Maestro,* no faltan en sus obras testimonios bien terminantes para confirmar nuestra doctrina. Uno citaremos solamente.

"Otros hay más bien librados —dice—, a quien *cierra Dios* la vena de la demasiada especulación y *abre* la de la afección, para que, sosegado y quieto el entendimiento, repose y huelgue la voluntad en solo Dios, empleándose toda en el amor y gozo del Sumo Bien. Este es el estado perfectísimo de *la contemplación,* a que *siempre habemos de anhelar;* donde ya el hombre no busca con la meditación incentivos de amor, sino goza del amor hallado y deseado y descansa en él como en el término de su inquisición y deseo." (*Ibidem,* § 20.)—Bien se ve por aquí que no admite que el hombre se pueda levantar a *la contemplación* (la única) mientras *Dios no le cierre la puerta de la meditación,* a pesar de que aquélla es *el término* de ésta, y a ella "siempre habemos de anhelar".

to llega la confusión, que no hay dos autores que coincidan en la manera de explicarla y entenderla, a no ser cuando se copian servilmente. Segun esto, ¿qué provecho podrá venir a las almas de que se les hable de *contemplación adquirida*, si no se les hace antes un largo discurso para decirles en qué sentido la han de entender? Lo que pasará es que, si son almas sencillas, se armarán una gran algarabía al ver que unos les dicen una cosa y otros les dicen otra, y no sabrán a quién creer; y así vendrán a entenderla según su antojo y capricho, y acaso en algún sentido bastardo, que siempre es lo más halagüeño a nuestra condición mal inclinada.

Aunque no hubiera otro inconveniente más que éste, creo sería suficiente para que de una vez para siempre se desterrase tal palabreja —en mal hora inventada— de la literatura mística; tanto más cuanto que todos los fenómenos a que ese nombre se suele dar, tienen su propia denominación tradicional y corriente con la que todos nos entendemos. Y si algún fenómeno se diera en la vida espiritual que no tuviera denominación conveniente en los libros de los Santos y de los grandes maestros del espíritu —cosa que de ninguna manera admitimos—, preferible sería buscar una palabra nueva con que designarlo, antes de llamarle con ese nombre que se presta a tantas y tan funestas confusiones.

Y mucha más razón hay para esto si se advierte que la tal palabra o remoquete, aunque nos pongamos en el caso más favorable para sus defensores, siempre resultará por demás impropia. La contemplación todos reconocen que es *un acto*, y no un hábito; aunque ese acto, como todos, suponga algún hábito en la mente. ¿Pues a quién se le ocurrirá decir que un acto es adquirido? El acto se ejecuta, no se adquiere: *actus elicitur, non acquiritur;* porque la palabra *adquirir* supone un término substantivo de cosa permanente, no transeúnte, como es el acto. Y no se diga que entonces tampoco pudiera llamarse infusa a la contemplación sobrenatural, porque la razón es muy distinta. Cuando obran los dones del Espíritu Santo, no sólo se requiere que estos hábitos sean infusos como lo son los de las virtudes, sino que es preciso que los mismos actos se verifiquen bajo la moción del Espíritu Santo, con infusión de alguna luz o gracia actual, y, por consiguiente, con más propiedad pueden llamarse infusos, pues aun siendo actos elícitos del alma, ésta *no ejecuta* sino lo que *recibe*, y por eso mismo se llaman esos actos de contemplación *pasiva*.

Mas si alguno tiene empeño en excluír también este nombre de contemplación infusa, no tendremos en ello inconveniente, pues una vez excluído por todos el de contemplación adquirida, ya no será preciso hablar de contemplación infusa, sino simplemente de contemplación, o de contemplación cristiana, para distinguirla de la puramente filosófica.

CONTEMPLACIÓN ORDINARIA Y EXTRAORDINARIA.—También hay autores que nos hablan de contemplación *ordinaria* y *extraordinaria,* y es preciso, por consiguiente, aclarar estos términos, no se nos cuele por aquí algún error.

Toda contemplación infusa o sobrenatural —la única que admitimos—, *de hecho,* es *extraordinaria,* si se entiende esta palabra como opuesta a lo que es ordinario o común en la vida cristiana, porque siempre son en número relativamente pequeño las almas que llegan a tener contemplación. Y tanto más extraordinaria será esta contemplación, cuanto se la considere en un grado más elevado; porque, a medida que se avanza, muchas se van quedando en el camino, siendo poquísimas las que llegan a escalar la cumbre. En este sentido podemos decir que la contemplación es siempre *oración extraordinaria,* como contrapuesta a la *oración ordinaria* o meditación, que es la corriente en la inmensa mayoría de las almas. En esta acepción se toma generalmente cuando se habla de oración ordinaria y extraordinaria, y este lenguaje, así entendido, no envuelve ningún error.

Pero lo que es extraordinario *de hecho,* no lo es si con esta palabra se quiere expresar algo que salga fuera de las leyes comunes de la santificación. La contemplación hemos dicho que es necesaria para llegar a la perfecta unión con Dios, en la cual consiste la santidad; luego cae dentro del orden ordinario de la santificación, y, como tal, va incluída en el pleno desenvolvimiento de la gracia santificante. Y esto se ve más claro con sólo tener en cuenta que la contemplación es acto de los dones del Espíritu Santo, los cuales se infunden con la misma gracia y con ella crecen, y actúan desde el momento en que el alma, por el mismo crecimiento de los dones, se va purificando y desprendiendo de las criaturas, con lo cual se hace dócil y fácilmente movible a las mociones del Espíritu Divino.

Es necesario tener muy presente esta doctrina, que es doctrina neta del Angélico Maestro y Común Doctor Santo Tomás de Aquino, porque todos los conatos de introducir cualquier especie de contemplación distinta de la infusa, nacen de una falsa concepción de lo que ésta es en la vida cristiana. Si se admite que la contemplación infusa es algo ordinario en la obra de la santificación, que viene siempre con el crecimiento de la caridad, ¿qué objeto puede tener andar buscando con qué sustituírla, poniendo en su lugar otra contemplación adquirida por nuestra industria? Hay una falsa humildad que, en el fondo, es refinada soberbia, y es la de muchos que dicen: "¡Ah! La contemplación infusa no es para mí; yo no merezco cosas tan altas"; y con eso se quedan tan orondos y satisfechos pensando que hacen un acto de humildad y se dan a investigar otra contemplación que no sea tan alta; pero en reali-

dad lo que se intenta es sustituír lo divino por lo nuestro, que el propio *yo* reemplace a Dios en la obra de la santificación. ¿Cuándo nos persuadiremos bien de que todo esto ha de ser obra de pura gracia, y sólo reconociéndolo así le damos a Dios la gloria que a El solo pertenece? No merecemos que Dios nos infunda la contemplación; eso es muy cierto, y jamás la alcanzará quien así no lo reconozca. Pero ¿hemos merecido la gracia santificante, que es un bien infinitamente mayor, en el cual está contenida como en germen la gracia de la contemplación? ¿Merecemos siquiera la tierra que pisamos o la luz que nos alumbra? Por lo que tenemos de propio, ninguna otra cosa podemos merecer más que el infierno. De suerte que ¿no hemos de ser dignos de que Dios nos eleve a la contemplación por pura gracia y bondad suya, y hemos de presumir por nuestra propia industria elevarnos a una contemplación, con la cual podamos hacer frente a la otra y decirle al mismo Dios: "No necesitamos de tus dones; no merecemos la contemplación infusa, pero ya nos arreglaremos para adquirir otra contemplación semejante que nos traiga los mismos bienes"? Esto es el colmo de la presunción y de la soberbia, y este pensamiento late en todo conato de contemplación adquirida porque uno se crea indigno de la infusa, por mirar a ésta como cosa muy alta o extraordinaria. Reconozcámonos indignos, no sólo de la contemplación infusa, mas de todo lo bueno que en nosotros hay o puede haber, y que este mismo sentimiento de nuestra indignidad y miseria nos haga confiar más vivamente en la bondad de Dios, esperando como mendigos a sus puertas, sin osar penetrar dentro mientras El no nos conduzca.

Todo esto se desprende del concepto que instantemente se debe inculcar, de que la contemplación infusa es algo *ordinario* en la vida cristiana y en la obra de la santificación.

Según esto, ¿no habrá ninguna manera de contemplación que pueda con rigor llamarse *extraordinaria?* Indudablemente que la hay, y es aquella que no pertenezca al grupo de las gracias santificantes, sino al de las gracias *gratis dadas*. La contemplación que tuvo San Pablo cuando, según Santo Tomás, vió la esencia divina, a nadie se le ocurrirá decir que no fué extraordinaria. Lo mismo podemos decir de la que tuvo Santo Tomás de Aquino en aquel éxtasis del fin de su vida, cuando tan altas verdades se le comunicaron; y así las de otros muchos Santos o siervos de Dios cuando se les comunican misterios o luces especiales que no pertenecen propiamente a la fe, pues todas esas ya no caen bajo el dominio de los dones sino de alguna otra gracia especial, y, por tanto, no son actos de contemplación ordinaria. Todas estas maneras de contemplación podemos decir que pertenecen a la *contemplación profética,* en-

tendida ésta en el amplio sentido en que la entiende Santo Tomás (1); en la cual se incluyen las visiones, locuciones, revelaciones y otros fenómenos que con frecuencia acompañan a ciertos estados de la vida mística, pero que no son necesarios para su perfecto desenvolvimiento ni a ella en rigor pertenecen.

Esta es, pues, la contemplación extraordinaria propiamente dicha, y cualquiera otra manera de contemplación, aun en los más altos grados del matrimonio espiritual, ha de tenerse por ordinaria.

Hay algunos, sin embargo, que llaman contemplación ordinaria a la misma contemplación mística cuando se va comunicando al alma gradualmente y a medida que ella se dispone para recibirla, que es lo corriente en la vida cristiana; y contemplación extraordinaria a aquella que Dios comunica sin previa disposición. En efecto, es lo común que Dios no eleve a la contemplación sino a las almas que se han ejercitado durante algún tiempo en la meditación y en la práctica de las virtudes; pero, como El es dueño de sus dones, también se halla algún caso raro en que la comunica sin estas previas disposiciones. Esta denominación tampoco es propia, pues lo ordinario y extraordinario aquí no se refieren a la contemplación en sí misma sino a la manera como Dios la comunica.

Otros entienden que es contemplación ordinaria aquella a la cual el alma concurre con sus propios actos, bien sean actos previos, como en el caso anterior, o bien simultáneos, en cuanto que el alma no cesa totalmente en su propia actividad cuando recibe las influencias divinas; y extraordinaria cuando la contemplación es ya de tal manera sobrenatural que el alma allí no pone nada suyo, sino que totalmente recibe cuanto allí tiene. Tampoco esta denominación es exacta, pues esto no corresponde sino a distintos grados de la misma contemplación, y así mucho mejor será llamarla perfecta e imperfecta, respectivamente.

Por último, los que admiten la existencia de la contemplación adquirida, dicen que esta es la ordinaria, reservando el nombre de extraordinaria para la contemplación infusa. Mas esto no es verdad en ningún sentido. No *de hecho,* porque yo nunca he encontrado una sola alma que tuviera esa tal contemplación adquirida, habiendo tratado muchas que tienen la infusa; y por consiguiente, más ordinaria es de hecho la contemplación mística que la adquirida, dado que en algún caso existiese. Ni tampoco *de derecho,* pues ya hemos visto que la contemplación

(1) "Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrunque; scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species." II, II, q. 173, a. II.

infusa es ordinaria en cuanto cae dentro de los medios ordinarios de santificación.

Digamos, pues, en conclusión, que la contemplación mística puede llamarse *oración extraordinaria* si se compara con la *oración ordinaria* que tienen la mayoría de los cristianos; pero no puede llamarse *contemplación extraordinaria,* porque esta denominación sólo pertenece a la *contemplación profética,* que procede de alguna gracia especial no incluída entre las gracias santificantes.

OBJECIONES.—Aunque ya en el decurso de este trabajo hemos ido resolviendo las que nos salían al paso, recogeremos aquí algunas que se nos han hecho, para que más claramente se vea su solución.

1.ª La contemplación —se ha dicho— no puede proceder de la fe porque ésta implica *no visión,* y la contemplación es alguna manera de visión o intuición de la verdad (*intuitus veritatis*). Pues bien; si esto fuera así, nunca podría haber contemplación de la verdad sobrenatural mientras somos *viadores,* ni adquirida, ni infusa, ni de ningún género, pues mientras estamos en este mundo andamos en fe (*per fidem enim ambulamus, et non per speciem*). ¿O hemos de decir que el contemplativo ya no tiene fe de aquellas cosas que contempla?

*Respuesta.*—La fe excluye necesariamente la visión o evidencia de la verdad *en sí misma,* mas no excluye todo género de visión, y así de ninguna manera excluye esa evidencia *cuasi experimental* y *per connaturalitem* de lo sobrenatural que se tiene por la actuación de los dones del Espíritu Santo. Al contrario, esta evidencia cuasi experimental de la verdad divina perfecciona la fe aun bajo la razón formal de la *no visión* o de la obscuridad; porque a medida que el alma va teniendo este conocimiento experimental de las cosas divinas, va entendiendo mejor su absoluta trascendencia y la imposibilidad de que sean representadas por ninguna especie creada; por donde esa *visión* de la contemplación es al mismo tiempo *no visión;* es ver y no ver, entender y no entender, mera obscuridad y mera claridad, como queda expuesto en el primer artículo. Por eso Santa Teresa no entendía lo que esto era, y así dice: "El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto (1)." Pero Santo Tomás nos da la razón de esto al decir que en esta vida, tanto más perfecto será el conocimiento que tenemos de Dios cuanto mejor conocemos *quid non est;* es decir, a medida que se va tras-

(1) Santa Teresa, *Vida,* cap. XVIII.

poniendo toda especie creada. Y esto no puede hacerse sino cuando Dios obra en el alma por medio de los dones; pues quitarle este conocimiento positivo de Dios —aunque inadecuado— que tenemos por nuestras especies intelectuales, sin darle ese otro conocimiento *experimental,* es dejar al alma desprovista de todo conocimiento; y a esto viene a parar la contemplación quietista, o cualquiera otra que intente suprimir los actos particulares del entendimiento que discurra por sus especies concretas *según su modo propio.* Y este es precisamente el peligro de toda contemplación adquirida.

2.ª Después de un discurso se puede formar un juicio sintético que comprenda todo el contenido del discurso; y repetidos muchas veces estos actos, llega a hacerse esto habitual, de tal manera que ya no es preciso repetir el discurso, sino que con una simple mirada se ve la conclusión contenida en los principios. Esto es verdadera contemplación; y es *adquirida,* puesto que es *efecto* de los discursos precedentes. Luego se da verdadera contemplación adquirida, distinta específicamente de la infusa.

*Respuesta.*—Que después de un discurso podamos formar ese juicio sintético, nadie lo duda. Que estos actos repetidos lleguen a dar tal facilidad que con una simple mirada ya se vea la conclusión contenida en los principios, también es cierto. Que esto sea contemplación adquirida, *distingo*: Si se trata de contemplación filosófica o de verdades naturales, puede serlo, o *concedo;* si se trata de contemplación cristiana o de verdades sobrenaturales, *subdistingo*; es contemplación adquirida *materialiter vel dispositive, concedo; formaliter vel effective niego.* Explicaré los distintos términos de la distinción.

Digo, en primer lugar, que eso puede ser contemplación filosófica, aunque no siempre lo es. Y no lo es siempre porque el juicio, en cuanto tal, no es contemplación, pues ésta es un acto simple de la mente, aunque virtualmente envuelva uno o muchos juicios. Mas puede llegar a serlo, de tal manera que con una *simple mirada* se vea la verdad de la conclusión contenida en el principio de donde se ha partido. En efecto, toda conclusión filosófica, deducida mediante raciocinio, tiene en sí la evidencia que de los principios recibe, y por tanto, *puede ser contemplada* desde el momento en que por virtud de los discursos precedentes, se ve contenida en los principios sin esfuerzo ni discurso alguno, sino por una *simple mirada.* Hasta aquí no hay dificultad; tenemos la contemplación filosófica, que es la verdadera contemplación adquirida.

Mas si se trata de verdades sobrenaturales, niego que pueda darse esa contemplación adquirida *formaliter et effective.* Y la razón es manifiesta por lo dicho anteriormente. En el discurso teológico, o que ver-

sa sobre verdades sobrenaturales, *no hay ninguna evidencia de la conclusión,* puesto que tampoco la hay de los principios de fe de donde se deriva, sino únicamente *evidencia de la consecuencia,* o sea de la ilación lógica por la cual se ve que tal conclusión está contenida en tales principios. Luego cualquier acto de contemplación que se suponga producida por nuestro discurso no puede versar formalmente acerca de la verdad sobrenatural, que, en sí misma considerada, tan inevidente queda después de todos los discursos como antes de ellos. Y como la contemplación requiere alguna manera de evidencia, claro está que la tal contemplación, si se diere, no sería de la verdad sobrenatural formalmente considerada.

Puede, no obstante, decirse que en muchas ocasiones por el ejercicio de la meditación (discurso) se llega a la verdadera contemplación —y esto es lo ordinario en la vida espiritual—; mas en esos casos los actos discursivos no tienen sino un valor *dispositivo del sujeto para recibir la acción del Espíritu Santo,* que no suele comunicarse sino al alma que encuentra dispuesta; y en ese sentido podemos decir que esa contemplación *materialiter vel dispositive* (*per accidens*) es adquirida, pero *formaliter* es infusa. O también pudiera decirse que es *materialiter* adquirida en cuanto que, a los principios, suele ser muy remisa la acción del Espíritu Santo por la imperfecta disposición del sujeto, y así subsiste alguna parte de la actividad propia simultáneamente con la acción divina. Y últimamente, pudiera ese acto que se sigue al discurso ser un acto de contemplación adquirida si mira a la verdad sobrenatural, no en cuanto tal, sino *materialiter* considerada; mas en este caso no sería contemplación cristiana, como queda ya probado, pues lo mismo podría tenerla un hereje.

Conviene advertir aquí, para mayor declaración, que la conclusión teológica, aunque es en sí misma (*objetive*) verdad sobrenatural, y consiguientemente *homogénea* con las verdades de fe, de donde se deduce carece de esta homogeneidad si se la considera meramente *subjective* en cuanto deducida por virtud de un raciocinio; de la misma manera que una verdad de fe que admite también un hereje, considerada objetivamente es la misma verdad sobrenatural, mas el hereje no la alcanza sino *materialiter,* y bajo este concepto no es homogénea con la misma verdad admitida por un católico. Por este motivo, todo acto de contemplación producido *effective* por nuestros discursos o meditaciones precedentes no puede recaer sobre la verdad sobrenatural sino *materialiter,* en cuanto que esa verdad pueda tener alguna evidencia subjetiva, ya que evidencia objetiva no la tiene.

3.ª En el Evangelio se nos manda ser perfectos, ser santos, y la

perfección evangélica no se alcanza sin la contemplación. Es así que la contemplación infusa no está en nuestra mano alcanzarla; luego ha de haber otra contemplación que podamos adquirir por nuestro esfuerzo y con la cual podamos santificarnos. De otro modo sería un precepto irrisorio el del Evangelio, pues nos manda una cosa que no podemos realizar.

*Respuesta.*—De buena gana admito la premisa mayor en sus dos partes, aunque no faltará quien la niegue, a nuestro juicio infundadamente. La premisa menor es la que no puede admitirse sin distinción. No está en nuestra mano alcanzar la contemplación infusa, en cuanto que nuestros actos la produzcan como efecto *per se, concedo;* no está en nuestra mano alcanzarla en cuanto que Dios la da a quien debidamente se dispone, *niego.* Luego no es irrisorio el precepto evangélico que nos manda ser santos, aunque para la santidad se requiera la contemplación infusa. También se nos dan preceptos de la fe y de la caridad, y sin embargo la fe y la caridad son infusas, no adquiridas, y muy mal discurriría quien dijera que, porque se nos manda tener fe y tener caridad, se supone una fe y una caridad adquiridas por nuestros actos, suficientes para la salvación o para cumplir los preceptos de estas virtudes. Así dice Santo Tomás: "Si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei (1)." Y la razón es porque, como enseña el mismo Angélico Maestro, "quod per amicos possumus, per nos ipsos possumus"; y así bien se nos puede dar precepto de la santidad, aunque para ello se requiera la contemplación y otras muchas cosas que sólo Dios nos puede dar, mas que en alguna manera están en nuestra mano en cuanto que Dios las da a quien debidamente se dispone.

4.ª La actuación de los dones del Espíritu Santo no es exclusiva del estado místico, pues Santo Tomás enseña que los dones son necesarios para la salvación, para la cual basta el estado de gracia, y si son necesarios, alguna vez han de actuar. Por tanto, no hay inconveniente en decir que antes que el alma llegue al estado místico, caracterizado por la contemplación infusa, tenga ya contemplación, ayudada por los mismos dones; la cual será contemplación ascética, activa o adquirida, como corresponde al estado en que el alma se encuentra, pues la acción de los dones es aún latente y no se manifiesta su *modo* sobrenatural, que es lo propio de la contemplación infusa. Se puede, por tanto, admitir una contemplación adquirida, bajo la influencia de los mismos dones, la cual es un paso para la contemplación infusa.

(1) II-II, q. 2, a. III, ad 1.

*Respuesta.*—Ninguna duda hay que los dones pueden obrar en toda alma que está en gracia, y que de hecho obran más o menos en toda alma un poco diligente en el servicio de Dios. Esta acción de los dones puede ser de dos maneras: manifiesta y predominante sobre nuestra acción, mas sólo para algún caso determinado y raro; o continua y habitual, pero latente. En el primer caso, si son los dones de inteligencia y sabiduría los que obran, producirán verdadera contemplación infusa, aunque el alma no se halle aún en estado místico, pues éste supone que los dones obran en ella de una manera habitual y predominante. Por este concepto se encuentran alguna vez almas fervorosas que, aunque ordinariamente no salen de su meditación u oración discursiva o afectiva, siéntense de vez en cuando (*per modum actus*) atraídas a las dulzuras de la contemplación; lo cual sucede con más frecuencia en almas de vida activa que sirven a Dios con pureza de conciencia y rectitud de intención, buscando solamente su gloria; las cuales, por el barullo de las cosas exteriores, no están bastante recogidas ni suficientemente dispuestas para recibir la contemplación de un modo cuasi habitual, y quiere Dios adelantarles algún buchecito de este *maná escondido* para atraerlas más al interior o animarlas a ser más fieles en su servicio. En esto, pues, no hay dificultad, ya que se trata de verdadera contemplación infusa, aunque sea en almas que habitualmente no la tengan ni hayan salido del estado de principiantes, que es el de la vida ascética.

Mas en el segundo caso hemos dicho que la acción de los dones puede ser continua, aunque latente y no manifiesta. Cuando esto sucede, nuestra acción es la que predomina, y puede llamarse *nuestra,* pues se verifica por el ejercicio de nuestras potencias según su modo propio de obrar. Ya se ve que aun para esto necesitamos los auxilios del Espíritu Santo, y por eso solemos invocarle siempre que nos ponemos a hacer oración mental, sin pretender con ello que se nos dé la contemplación infusa. Por eso sostienen muchos autores que en cualquier meditación bien hecha interviene el auxilio de los dones. Y desde luego se comprende que tiene que ser así, pues la obra de la santificación de las almas al Espíritu Santo se atribuye, y alma que hace bien habitualmente su meditación, no podrá menos de ir aprovechando en la virtud, de irse santificando, aunque sea muy despacio.

¿Qué se sigue de aquí? ¿Que puede haber una contemplación adquirida por el influjo de los dones? De ninguna manera. Si este influjo cuando es así latente no viene sino en ayuda de nuestra flaqueza para que hagamos nuestras obras de una manera más perfecta, pero siempre dentro del radio de acción de nuestras facultades y según su modo propio, no podrá haber contemplación por ese influjo latente de los dones que, en absoluto, no pudiera tenerse sin ese influjo, lo mismo

que decimos de la meditación. Por consiguiente, o los dones actúan ya de una manera predominante, y entonces producen la contemplación infusa y pasiva, o actúan de una manera latente y como secundaria, siendo nuestra acción la que predomina, y entonces no tendremos más que la oración hecha por el ejercicio de nuestras facultades, por discursos y afectos. Bien es verdad que en el período de transición será difícil distinguir en algunos casos si predomina nuestra acción o la del Espíritu Santo; mas siempre tendremos que cuanto en nuestra oración haya de contemplación, otro tanto hay de infuso y sobrenatural.

5.ª En estas materias tan subidas, el argumento de autoridad es de un valor incontrastable. Ahora bien; de tres siglos a esta parte la mayoría de los autores, de distintas escuelas y procedencias, en un sentido o en otro, admiten la contemplación adquirida. ¿Es posible que todos se equivocaran?

*Respuesta.*—Varias cosas tengo que responder a esta objeción, que pondré por números separados.

1.º Dejando a un lado los Santos Padres, yo admito cuatro autoridades como indiscutibles: Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales. Todos ellos son santos y tienen las aprobaciones de la Iglesia, empezando por Santo Tomás, cuya autoridad en materias místicas la misma Iglesia coloca por encima de todas (*imprimis adeat Divum Thomam*). Todas las demás autoridades serán más o menos aceptables, pero siempre discutibles, y desde luego inadmisibles si están en contra de estas cuatro lumbreras de la mística. Por consiguiente, la autoridad de estos autores pesa más que la de todos los otros juntos, y ninguno de ellos admite la tal contemplación, antes positivamente la rechazan, como de los tres primeros queda demostrado.

2.º Los autores que de verdad la admiten o hablan de contemplación adquirida, prescindiendo de los contemporáneos, no llegarán seguramente a tres docenas, muchos de los cuales carecen de toda autoridad en este punto. Y no concedo autoridad, en primer término, a los *manualistas,* como Meynard —mucho menos a los autores de textos o manuales de mística contemporáneos—, los cuales ya se sabe que en mística, como en cualquier otra ciencia, no hacen más que recoger lo que otros han dicho y reducirlo a método, sin una seria investigación personal acerca de cada una de las cuestiones que tratan. Del mismo modo rechazo la autoridad de algunos autores que la mencionan incidentalmente, pero que su doctrina nada tiene que ver con la de la contemplación adquirida. En este caso, por ejemplo, está Juan de Santo Tomás, eminente teólogo ciertamente, pero que no hace estudio particular de ella, y de la doctrina

teológica por él expuesta se pueden sacar argumentos suficientes para desecharla. En esta misma categoría se pueden incluir varios autores no teólogos que hablan de sus experiencias propias y emplean el lenguaje que entonces se había hecho corriente, llamando adquirida a una contemplación que por las cualidades que le atribuyen se ve que era infusa.

3.° A este tenor son poquísimos los autores que pueden citarse con alguna autoridad en favor de la contemplación adquirida. Mas aun los que se nombran como más decididos partidarios de ella, veamos a qué vienen a reducirla, según el testimonio de un padre Carmelita descalzo que ha hecho un estudio especial sobre los autores de su Orden que la defienden. "Tomás de Jesús —escribe el padre Gabriel de Santa María Magdalena, C. D.— advierte "*que la contemplación adquirida se llama más bien especulación*" (*De contempl. acquis...*, pág. 86). Esta afirmación se encuentra también en Felipe de la Trinidad: "Se llama la contemplación adquirida *más bien especulación* que contemplación" (*Summa Theol. myst.*, p. II, tr. I, d. 2, a. 2); y naturalmente, como siempre, Antonio del Espíritu Santo y Valgornera le siguen. Aun José del Espíritu Santo habla en el mismo sentido: "La contemplación infusa conoce de un modo mucho más luminoso y perfecto que la contemplación adquirida; y por eso los santos llaman de ordinario a esta última *especulación*, mientras que a la otra le llaman simplemente *contemplación*" (*Cursus*, t. II, D. 8, n. 38). Y lo que más es, este autor llega a aplicar a la contemplación adquirida el nombre de *meditación*: "Hablamos al presente —dice— de la contemplación adquirida, que bien se puede llamar (*non incongrue dicitur*) meditación, ya que es el término de la meditación y se adquiere por nuestra industria y nuestro esfuerzo" (l. c., D. 8, n. 38). Y ésta parece ser la terminología de Santa Teresa, que nos enseña que el alma debe *meditar* hasta que hubiere recibido la contemplación infusa" (1). Hasta aquí el padre Gabriel. Pues si no es más que eso, añado yo, la tan cacareada contemplación adquirida, muy bien llamada está meditación, ya que, como enseña Santo Tomás, *speculatio ad meditationem reduci videtur*. Bien es verdad que esos mismos autores en otras partes dicen cosas contrarias; mas por aquí se verá la autoridad que merecen los más aguerridos defensores de la contemplación adquirida cuando llegan a confesar que se reduce a la especulación o a la meditación.

4.° El siglo XVII en casi todos los órdenes fué un siglo de decadencia, particularmente en España: decadencia en la teología y filosofía escolásticas, decadencia en la literatura y arquitectura, decadencia en la

(1) P. Gabriel de Santa María Magdalena, C. D., apud Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 6ª ed., t. II, p. 759.

política y el gobierno. ¿Qué extraño es que también en la mística, como derivación que es de la teología, se haya infiltrado una especie de conceptismo más o menos naturalista, si esa era la atmósfera que se respiraba? Rompiéronse los moldes de la tradición clásica vaciados en la misma objetividad de las cosas, para dar lugar a un descentrado dialectismo. No quiere esto decir que la sombra del siglo antecedente no se proyecte aún vigorosa sobre algunas personalidades de esta época, preservándoles del falso brillo del decadentismo imperante; mas estos son casos aislados y excepciones contadas, que confirman la regla general. Invocar, pues, la autoridad de los místicos del siglo XVII enfrente de los de otras edades, es lo mismo que acudir a Góngora para formar el gusto literario, o tomar por modelo a Churriguera para la construcción de los retablos de nuestros templos.

Creemos que con estas observaciones queda suficientemente contestada la objeción basada en la autoridad.

Conclusión.—Más de un año hace que comenzamos este estudio, el cual tantas veces hemos tenido que interrumpir por otras ocupaciones perentorias, y tocamos por fin su término con la ayuda de Dios. En él nos hemos propuesto demostrar la perfecta unidad específica de la contemplación cristiana, de donde se infiere también la perfecta unidad de vía y de santidad; y, consiguientemente, sin ninguna animosidad ni espíritu de polémica, buscando sólo la verdad con el deseo ardiente de que a todos nos ilumine, hemos tenido que refutar las doctrinas de la contemplación adquirida, como fuente de dualismo que viene a romper la unidad substancial de la vida cristiana.

No tenemos la pretensión de que éste sea un estudio perfecto; mas creemos sinceramente que los argumentos aquí propuestos merecen alguna atención de los que se dedican al estudio de estas materias. De todo corazón agradeceré cualquiera observación que se me haga para rectificar, aclarar o confirmar cualquiera de los argumentos o razones que aquí se alegan; lo que no me agradaría sería ver que este punto interesantísimo, especulativa y prácticamente se tratase a la ligera y en forma periodística, con frases generales, con párrafos hueros, con prejuicios y apasionamientos, como tantas veces se ha hecho, aun a propósito de este humilde ensayo. El que ha hecho un estudio sereno y detenido sobre una cuestión cualquiera, aun cuando se equivoque, tiene derecho a hablar, y a que se le oiga y se pese el valor de sus argumentos; mas el que nada de esto ha hecho, mejor será que no se aventure a emitir juicios, que serán verdaderos *prejuicios* y también *perjuicios*. Para los que de esta manera hablen o escriban, sólo tendré una oración suplicando al Señor los ilumine.

Mas por encima de toda la diversidad de opiniones, si de una manera más perfecta queremos hallar la verdad, preciso es que nos acerquemos a Dios —fuente de toda luz— con corazón sencillo y puro, que es el fin de toda oración, y por El seremos iluminados, según aquello del Salmo: "*Accedite ad eum et illuminamini; et facies vestrae non confundentur.*

Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P.

EINSTEIN Y SANTO TOMAS

# Las teorías relativistas acerca del movimiento y las doctrinas del Angélico Doctor

## IV

### Las doctrinas del Angélico Maestro Santo Tomás.

Vengamos a nuestro gran Maestro, para estudiar en sus enseñanzas inmortales la verdadera teoría metafísica del *movimiento,* llenísima de luz y de grandes perspectivas.

Porque no se puede negar; estudiar estas materias en los comentaristas del Angélico Doctor, por muy penetrantes y agudos que sean, es leer con luz artificial, de bujía, de quinqué o eléctrica, pero al fin luz artificial. Si uno quiere estudiarlas en el propio Santo Tomás, siente que le alumbra el sol, se ve envuelto en una luz diáfana, intensísima y acariciadora, que viene de todos los puntos del horizonte y se difunde por todos los repliegues y penetra en todas las hondonadas y abarca las cumbres y los valles y todo lo llena, sin herir los ojos claros, sin fatigar la vista. Quizá sea una impresión puramente personal; pero es una diferencia tan notable la que siento, como la que separa el día de la noche.

Para comprender el desenvolvimiento metafísico de la idea *de movimiento,* déjense los doctores más o menos contemporáneos de Newton, y váyase francamente a las páginas vigorosas y sutiles, robustas y purísimas del Angélico Doctor, bien sea en los *Comentarios al Filósofo* por antonomasia, bien sea en las obras personales escritos sin *Comentarios.*

## Análisis del movimiento.—Su definición metafísica.

Es tan importante como difícil llegar a conocer la esencia del movimiento. Es importante porque constituye la base de todos los fenómenos naturales, cuyo conjunto, maravillosamente trabado por las leyes, se llama la Naturaleza. Sin conocer el movimiento ignoramos lo que es la naturaleza del Universo y la misma de los cuerpos, porque necesitamos del concepto del movimiento para poderla definir (1). Pero es también muy difícil, porque ni es acto ni es potencia solamente; en su concepto es necesario introducir las dos ideas; y si concebir un ser *actual* es difícil, y un ser *potencial* no lo es menos, la unión de ambos conceptos, la sucesiva transformación de lo potencial en actual no implicará menores dificultades de razonamientos y comprensión (2).

La dificultad de la empresa no debe atemorizarnos. Comencemos por lo más sencillo, y podremos comprenderlo mejor.

Examinemos una mutación. Nada tan evidente como la mutación en las cosas. Cuanto sucede en la naturaleza viene a ser una palpable demostración del axioma: *todo se muda.* Mudarse es cambiar; dejar de ser una cosa y comenzar a ser otra, o tener una cualidad y perderla, variar de color, de posición, de temperatura, de sitio, etc.

Lo que especifica las mutaciones es el término de ellas, porque tiene carácter de fin. Así la mutación será positiva si el término es algo positivo, y negativa en el caso contrario. Puede suceder que el punto de partida de la mutación sea positivo y también el punto de llegada (permítanseme las expresiones), como el cambio de frío a caliente: frialdad y calor son dos términos afirmativos o positivos. Puede suceder que sea un cambio entre dos términos negativos; por ejemplo, entre *no ser blanco a no ser negro;* y esto no es mutación porque no implica afirmación ninguna, elemento indispensable para establecer la relación. Cabe un tercer caso: partir de un término negativo a un término positivo, como es el tránsito del no ser al ser; o viceversa, de un término positivo a un término negativo, como el tránsito del ser al no ser. ¿En cuál de estas mutaciones se salva el concepto de movimiento? Solamente en la primera porque hay algo que se conserva durante el tránsito, comenzando a actualizar su potencialidad con relación al término de llegada desde que arranca del punto de partida. Ese algo, ese sujeto, tal ser, no per-

(1) "Ignorato motu, ignoratur natura cum in ipsius deffinitione ponatur." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. III, lect. III, núm. 2. (Edit. leon.)

(2) "Et quidem verum est quod motus est actus; sed est actus imperfectus, medius inter potentiam et actum. Et quod sit actus imperfectus ex hoc patet quod illud cujus est actus est in potentia... Et ideo difficile est accipere quid sit motus." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. III, lect. III, núm. 6. (Edit. leon.)

manece en la tercera y cuarta mutación, como sea verdad que la segunda mutación no merece tal nombre porque se ahoga en las sombras de una negación.

Tenemos dado un paso: todo movimiento es mutación, pero no toda mutación es movimiento (1).

Por tanto, no puede referirse el movimiento a un ser que no pueda cambiar, que esté siempre en acto; y como tampoco puede cambiar lo que no es ya *algo*, resulta que el movimiento no puede ser potencialidad pura. De donde se sigue que lo que está *en acto* no se mueve, sino que se movió; lo que está *en potencia*, todavía no comenzó a moverse. Solamente se mueve lo que está parte en potencia y parte en acto, lo que va actualizando una potencia; y precisamente moverse es actualizarla. Pongamos un ejemplo intuitivo. Queremos calentar un poco de agua. Claro que el agua *se puede* calentar; pero mientras está en esa potencia no se calienta. Calentarse es moverse, como luego veremos. Después de estar caliente, ya no se calienta; tampoco se mueve. Luego se mueve, *alterándose*, mientras se va calentando, mientras va pasando del *poder estar caliente* (potencia) a *estarlo en realidad* (acto). Cada grado que aumenta de temperatura *le acerca* al calor que hemos señalado (por ejemplo, el punto de ebullición); y esos grados que son *actos* con relación a la temperatura inferior, pero están en potencia con respecto a las temperaturas más altas. Si apartamos la vasija cuando señala el termómetro 40°, tendremos una actualidad *imperfecta* con respecto al punto de ebullición; pero ya está caliente en realidad, aunque no tanto como deseábamos. Es un acto imperfecto. Si seguimos calentando, ese acto se perfeccionará, actualizándose cada vez más la potencia calorí-

(1) "Cum omnis mutatio sit a quodam in quiddam, ut manifestatur ex ipso mutationis nomine, quod denotat aliquid esse post aliud, et aliud esse prius et aliud posterius; necesse est his suppositis, quod omne quod mutatur quatuor modis mutetur. Aut enim uterque terminus est affirmatus; et sic dicitur aliquid mutari ex subjecto in subjectum. Aut e converso, terminus a quo est negatus, et terminus ad quem est affirmatus; et sic dicitur aliquid moveri ex non subjecto in sujectum. Aut uterque terminus est negatus; et sic dicitur aliquid mutari ex non subjecto in non subjectum... Et dicit (Arist.) quod necessario ex premissis sequitur, quod tres sint species mutationis...; non potest esse aliqua mutationis species de non subjecto in non subjectum... Generatio non est motus... Corruptio motus non est... Relinquitur ex necessitate, cum non sint nisi tres species mutationis, quod motus sit mutatio de subjecto in subjectum..." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. II, núms. 2, 3, 4, 6, 8, 10 y 11. Hago un resumen ligero de las afirmaciones principales y de los razonamientos característicos contenidos en esta célebre lección. Más adelante había escrito: "Sic igitur patet quod in motu requiruntur duo contraria et unum subjectum... Generatio autem et corruptio salvantur in motu: nam quo movetur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Sic igitur in omni mutatione naturali, requiritur subjectum et forma et privatio. Non autem ratio motus salvatur in omni generatione et corruptione, sicut patet in generatione et corruptione substantiarum." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. I, lect. XIII, núm. 7. Cfr. lib. V, lect. II, núm. 1, etc.

fica del agua. Cuando llegue a hervir, el acto ya es perfecto, porque no puede calentarse más. Ha llegado al término de calor. Cesó la alteración; ya no prosigue el movimiento. Se puede notar que para comenzar a calentarse el agua, es buena cualquier temperatura inferior a la ebullición, desde el hielo a los 90° y más grados pasando por el agua tibia. Es posible comenzar el movimiento. Pero llegando a la ebullición, el término es infranqueable... Por ese término que se llama *ad quem*, adonde llega el móvil, se especifica el movimiento: anotemos de paso esta reflexión básica (1).

De este análisis que hacemos razonando sobre un fenómeno tan sencillo como calentar el agua, se deduce la noción exacta del movimiento, que no es potencialidad ni actuación solamente, sino la actuación de la potencialidad, *entelechia*, o sea el tránsito de la potencia al acto, mientras se verifica en un ser; que un ser vaya convirtiendo en actual una mera potencialidad que tenía: *actus entis in potentia prout in potentia* (2).

Por eso el movimiento es *acto*, pero imperfecto, por la mezcla que tiene de potencialidad, pues significa el irse actualizando una potencia, el tránsito constante de la potencia al acto mientras se verifica el movimiento (3).

---

(1) He aquí una fórmula sencilla de este principio constantemente repetido por Santo Tomás en pos de Aristóteles: "Quod motus non accipit speciem a termino a quo sed a termino ad quem, sicut ad rationem dealbationis parum refert quod qui dealbatur fuerit niger vel pallidus." *Summ. Theol.*, Ip., q. 23, a. I, ad tertium.

(2) "Quod igitur est in potentia tantum nondum movetur: quod autem jam est in actu perfecto, non movetur, sed jam motum est: illud igitur movetur quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia, partim in actu; ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis: cum vero jam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem; nam quod calefit, participat paulatim calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus: non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantuncumque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit quando aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem actus sed principii motus: potest enim incipere calefactio sicut a frigido ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia... Unde convenientissime Philosophus definit motus, dicens quod motus est *entelechia*, idest, actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi" Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. III, lect. II, n. 3 (Ed. leon.)

(3) "Actus perfecti non sunt actus existentis in potentia, sed existentis in actu." Por eso el movimiento es acto *imperfecto*. Sto. Tomás, *Com. in Metaphys.*, lib. XI, lect. IX, n. 2305. (Ed. P. Cathala.) "Motus dicitur esse actus ejus quod est in potentia

El principio de causalidad exige para ese fenómeno una causa; y por eso Aristóteles halló en todo movimiento estas cinco cosas que dió por buenas Santo Tomás: *un motor*, o sea algo que mueva; *el ser* que se mueve; *el tiempo* que mide ese movimiento; el *término* desde el cual comienza a moverse (*a quo*), y, por fin, el *término* a que tiende y donde finaliza el movimiento; y notemos que esas cinco cosas se pueden advertir en toda mutación (1), aunque no sea movimiento propiamente dicho; si bien dichas condiciones se ven con más precisión y claridad en el movimiento local.

Veamos ahora los movimientos que pueden ser genéricamente distintos, para lo cual nos fijaremos en los términos de los movimientos, que son los que esencialmente determinan la naturaleza de ellos, según anteriormente se declaró. Si estos términos se diferencian genéricamente entre sí, también se distinguirán genéricamente los movimientos que en ellos terminan. Los seres se clasifican según los diez supremos géneros de las cosas, que se llaman categorías o predicamentos (2). ¿Qué predicamentos pueden ser términos del movimiento? Para responder a esta pregunta fijaremos las dos condiciones indispensables que ha de tener el movimiento por parte del término y por parte del sujeto que se mueve. *Por parte del término* exige que sean positivos el término de partida y el de llegada. La creación no es movimiento; la generación y la corrupción tampoco lo son, porque la *nada* en que comienzan o acaban es un término negativo (*non esse*). Por parte del sujeto o ser que se mueve se exige la condición de que no sea meramente potencial, como la materia prima (*ens in potentia*), sino que sea actual, porque se va convirtiendo en acto la potencialidad del sujeto que se mueve. Aplicando estas dos condiciones que deben cumplirse a la par, elimina el

---

in quantum hujusmodi." Sto. Tomás, *Com. in Metaphys.*, lib. XI, lect. IX, n. 2294. "Nam motus est quidam actus, sed imperfectus, ut dictum est in Tertio Physicorum (cap. I, 8-10). Sto. Tomás, lect. II. "Est enim actus existentis in potentia, scilicet, mobilis." Idem, *Com. in lib. De Anima*, lib. II, lect. X, n. 356. (Ed. Pirotta-Marietti.)

(1) "Ad motum requiruntur quinque. Primo requiritur primum movens, a quo scilicet est principium motus. Secundo requiritur mobile quod movetur. Tertio tempus in quo est motus. Et praeter ista tria requiruntur duo termini; unus scilicet ex quo incipit motus; et alius in quem motus procedit: omnis enim motus est a quodam in quiddam." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. I, núm. 4 et *passim*. El filósofo había dicho casi igual: Ἐπεὶ δ' ἔστι μεν τιτὸ κινοῦν πρῶτον, ἔστι δέ τιτο κινούμενον, ἔτι ἐς ὦ, ὁ χρόνος, καὶ παρα ταῦτα ἐξ οὗ καὶ εἷς ὅ. (πᾶσα γαρ κίνησις ἔκ τινος καὶ εἷς τι. Aristóteles, *Phys.*, lib. V, c. I, text. 3.

(2) "Dicitur autem motus unus genere secundum figuras praedicamenti." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. VI, núm. 2. Y demuestra muy bien esa tesis. Véase cómo comenta la misma idea Juan de Sto. Tomás: "Ad quod respondetur diversitatem genericam motus, sumi ex diversitate praedicamentorum ad quae est motus et dari motum ad praedicamentum nihil aliud est quam terminum motus pertinere ad tale praedicamentum." J. a Sto. Thoma, *Naturalis Phil. Prima Pars.* (Ed. quarta, Cesaraugustae, MDCXXXXIIII, lib. V, a. I.)

Filósofo, haciéndole coro el Angélico Doctor, siete predicamentos; y quedan solamente tres para poder fijar la diferencia genérica del movimiento. No creo necesario dar este paseo dialéctico para llegar a una conclusión que desde luego admitimos sin titubear.

En toda la lección III del libro V puede leerse el amplio discurso de Santo Tomás sobre el tema aristotélico: "Quod in aliis praedicamentis a quantitate, qualitate et ubi non est motus per se." Esos predicamentos, o sea la cantidad, la cualidad y la posición (*ubi*), son los únicos válidos para la verificación del movimiento: conclusión que robustece el Angélico Maestro con un nuevo razonamiento en la lección siguiente (1).

Eliminados, por tanto, los demás, quedan las tres categorías como términos del movimiento: a la *cantidad* o extensión corresponde el movimiento de aumentar y disminuír, crecer y decrecer las cosas, enflaquecer o engruesar; a la *cualidad* se refiere el movimiento que se conoce en Escolástica con el nombre general de *alteración* o cambio de cualidad, calor, color, temperatura, dureza, etc.; al *ubi*, o sea a la categoría de posición, se refiere el movimiento local (2).

En algún lugar dice el Angélico Maestro que los movimientos locales son cuatro; pero allí mismo se ve la explicación, porque toma como movimiento *doble* el de aumento y disminución cuando, genéricamente hablando, los dos son uno, contenido en la categoría de *cantidad*: la ge-

---

(1) "Concluditur motum esse solum in quantitate, qualitate et ubi. Qualiter motus sit in his tribus generibus. Quot modis dicatur inmobile." Santo Tomás, *Com.* (*per totum*) *in Phys.*, l. V, l. IV.

(2) "Cum motus non sit neque in substantia, neque in *ad aliquid*, neque in facere neque in pati... relinquitur quod motus sit solum in istis tribus generibus, scilicet, quantitate, qualitate et ubi, quia in unoquoque horum generum contingit esse contrarietatem, quam requirit motus." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. IV, número 1, etc.

"Motus qui est in qualitate vocatur *alteratio*... Loquimur autem nunc de qualitate non secundum quod quale invenitur in genere substantiae, secundum quod differentia substantialis dicitur praedicari *in eo quod quale;* sed de quali passivo quod continetur in tertia specie qualitatis, secundum quod quale dicitur aliquid pati aut non pati ut calidum et frigidum... Motus qui est in quantitate, non est nominatus secundum suum genus, sicut alteratio; sed nominatur secundum suas species, quae sunt augmentum et decrementum. Motus enim qui est ab imperfecta magnitudine ad perfectam vocatus *augmentum;* qui vero est a perfecta magnitudine in imperfectam, vocatur *decrementum*... Et dicit (Arist.) quod motus secundum locum non habet nomen commune generis... sed imponit ei commune ut vocetur *latio*: quamvis hoc nomen non sit proprium omnino motus localis in communi." Id., lib. V, lect. IV, núm. 2, 3 y 4.

"Primo enumerat (Arist.) species motus... tres sunt motus: unus secundum locum, qui dicitur loci mutatio; alius secundum qualitatem, qui dicitur alteratio; alius secundum quantitatem, qui dicitur augmentum et decrementum. Sicut igitur tres sunt species motus, ita tres sunt species mobilium et etiam moventium." Id., lib. VII, lect. III, núm. 2. (Ed. leon.)

"...erunt igitur tria genera entis in quibus potest esse motus: quae sunt quantitas, qualitas et ubi." Id., *Com. in Metaphys.*, lib. XI, lect. XII, núm. 2376. Ed. Cathala.)

neración y la corrupción, recuerda en el texto aludido, son mutaciones instantáneas, no movimientos (1).

Aunque el cambio de cualidades y el crecimiento y decrecimiento no requieren cambio de lugar, pero se verifican en un lugar, de modo que es imposible prescindir de la idea de extensión o volumen cuando se quiere explicar el movimiento (2). Bajo este aspecto puede llamarse *local* ese triple movimiento; pero se reserva ordinariamente esta palabra para el que Aristóteles llamó *latio,* que supone cambio de lugar, cambio de sitio, prescindiendo por el momento de si se mueve a sí mismo el cuerpo o si es movido por otro (3).

En el fenómeno de aumento y disminución de volumen, que es crecer o decrecer, aún cabe aplicar la variación de *lugar* a cada una de las partículas que integran el cuerpo que crece, aunque éste no cambie de sitio. Pero en la *alteración,* donde pasa el objeto de una cualidad a otra, puede dudarse cómo se injerta la idea de *lugar.* Santo Tomás lo indica de un modo sencillo (4); es cierto que la alteración no se verifica según un lugar, o sea cambiando de sitio, porque puede muy bien calentarse el agua allí mismo donde estaba helada; pero no es menos cierto que la alteración se realiza en el *lugar,* porque ha de aplicarse la causa de la alteración al cuerpo que la sufre; por ejemplo, el fuego al agua, el color a la superficie que se colorea, etc. Esta aplicación se verifica por el movimiento local, pues *se acerca y se aplica.* Luego no puede prescindirse tampoco del movimiento local (5). Precisamente por eso no puede decirse sino en lenguaje *metafórico* que se mueve nuestro entendimiento aunque pase de la potencia al acto para entender;

---

(1) "Species autem motus sunt quatuor: scilicet, secundum locum, augmenti et decrementi, et alterationis. Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes; quia motus sunt succesivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae." Sto. Tomás, *Com. in lib. de Anima,* lib. I, lect. VI, núm. 75. (Ed. Pirotta-Marietti). "Omnes hujusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterius materiae et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis." (*Summ. Theol.,* I p., q. LIII, a. 3-c.)

(2) "...proprie non movetur nisi quantum." Sto. Tomás, *Com. in Lib. De Anima,* lib. I, lect. XI, núm. 171. (Ed. Pirotta-Mariettti.)

(3) "Sed imponit ei nomen commune ut vocetur *latio;* quamvis hoc nomen non sit proprium omnino motus localis in communi." Id., *Com. in Phys.,* lib. V, lect. IV, número 4.

(4) "Et ideo dicendum quod sine dubio alteratio est in loco. Aliud enim est motus in loco et aliud motum esse secundum locum. Alteratio non est secundum locum sed in loco. Nam in alteratione oportet quod sit appropinquatio alterantis ad alteratum, et sine hoc nihil alteratur. Unde cum appropinquatio fiat per motum localem, oportet quod sit ibi motus localis ut causa." Sto. Tomás, *Com. in Libr. De Anima,* lib. II, lect. VI, núm. 7.

(5) "Nec impedit quod omnis motus est localis, quia nihil movetur nisi in loco existens: omne enim corpus sensibile est in loco, et hujus solius est moveri." Sto. Tomás, *In Phys.,* lib. III, lect. I, núm. 3. (Ed. leon.)

ni que se mueve nuestra voluntad, porque también pasa de la potencia al acto en su amor o en su deseo: son *en cierta manera movimientos*, pero mejor se llamarían *operaciones del alma* (1).

### Fenómenos y leyes de la atracción.

Para Aristóteles y para Santo Tomás, como para todos los cosmógrafos de sus tiempos, era imposible que existiesen muchos *cielos*, o sea *mundos*: conclusión a que llegaban por diferentes caminos racionales, entre ellos, su característico concepto de la atracción elemental cósmica. Si hay muchos mundos, en cada uno de ellos existirán cuerpos elementales. Si dichos mundos son de idéntica naturaleza, también lo serán sus *elementos*. Ahora bien: la diferencia específica de los elementos, que en nuestro mundo son cuatro, radica en su ley dinámica, de tal forma, que el *fuego* se diferencia específicamente de la *tierra* (en cuanto elemento), porque la ley dinámica del fuego es *moverse hacia arriba*, y la ley de la tierra o la inclinación natural de la tierra es *moverse hacia abajo* (2). Lo cual supone que para el *fuego* hay un foco de atracción *arriba*, y para la tierra hay un elemento de atracción *abajo*, aunque el foco no sea un centro, sino una superficie, un volumen..., lo que en otro sitio discutiremos con mayor detención. Pero sea lo que quiera, es *uno*, y como para los elementos de todos los mundos, específicamente constituídos por la misma inclinación dinámica, debe existir un mismo foco, y esta unidad de foco da unidad de mundo, resulta que sólo un mundo puede existir, nunca muchos cielos o muchos mundos. Sólo puede existir un foco de atracción para todos los elementos específicamente iguales, aunque se hallen esparcidos por los espacios, según el parecer de algunos filósofos antiguos (3).

---

(1) "Minimum autem de proprietate motus *et nihil nisi metaphorice*, invenitur in intellectu... est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, in quantum de intelligentia in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu ejus operatio, quia ejus operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti." Id., *In lib. De Anima Comm.*, lib. I, lect. X, núm. 160. (Ed. P. Pirotta-Marietti, MCMXXV.) "Ad quod dicendum quod appetere, hujusmodi non sunt motus animae sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti." Sto. Tomás, *Ib.*, lib. I, lect. VI, núm. 82.

(2) "Quolibet elementorum dicitur secundum quod habet naturam ad unum aliquem motum; sicut terra dicitur gravis propter habitudinem ad motum deorsum; iguis dicitur levis propter aptitudinem ad motum sursum. Quia igitur sunt determinatae species motus, necesse est quod sint iidem motus secundum speciem in quolibet mundo. Et quia ununquodque elementorum dicitur secundum aliquem motum necesse est ulterius quod elementa sint eadem secundum species *ubique*, idest in quolibet mundo..." Sto. Tomás, *Com. de Coelo*, lib. I, lect. XVI, núms. 7-8. Amplía el argumento en toda la lección según el resumen que doy en el texto.

(3) "Ipsa autem naturalis inclinatio omnium corporum gravium ad unum numero medium, et omnium levium corporum ad unum numero extremum, manifestat unitatem mundi." Sto. Tomás, *De Coelo*, lib. I, lect. XVII, núm. 5. (Edit. leon.)

Por cuyas palabras se vislumbra una idea que muchas veces recuerda Santo Tomás. Existe *atracción* en los seres cósmicos que se manifiesta en movimientos de subida y de bajada: entendiendo la subida y la bajada por acercarse o alejarse del centro de la tierra, considerada como planeta (1). Esa atracción es algo íntimo del ser del elemento, una *inclinación* que le impulsa y mueve hacia su propia esfera. Por eso, es un movimiento *natural* (2). Esos lugares que ejercen el oficio de centros naturales de los distintos elementos, los atraen no alterando su naturaleza como el imán altera en cierto modo la naturaleza del hierro sino más bien como el bien atrae el apetito, con ese movimiento suave y dulce en cuyo término se abraza gozosamente el bien que se ansía. Así mueve el lugar propio atrayendo a los seres que *naturalmente* se dirigen a él (3). Y como el fin obra dentro del apetito provocando su movimiento, así la *atracción* universal de los elementos obra dentro de ellos, en forma de *inclinación,* causa del movimiento, cuyas distintas direcciones los diferencian específicamente. Tanta es la influencia que el coeficiente dinámico (diríamos) ejerce en el ser elemental, que produce en él una diferenciación específica.

Bien puede Santo Tomás admitir que la tierra ocupa el centro del mundo. En otro lugar expondremos las razones que para ello le movieron, y bueno será que advirtamos que hacer del centro terrestre inmóvil centro de los movimientos de los planetas no es para Santo Tomás sino una suposición (*suppositio quaedam*) para explicar los fenómenos celestes que aparecen a los sentidos. Aristóteles se conformó con ella, siguiendo la astrología de su tiempo con preferencia a la teoría de los epiciclos y los excéntricos, defendida por Tolomeo y por Hiparco (4).

---

(1) "Sursum et deorsum sunt termini naturalium motuum corporum simplicium." Sto. Tomás, *De Coelo,* lib, I, lect. XVII, núm. 8. Cf. ibid., lib. I, lect. IV, núm. 4, etcétera. "...Velocitas et tarditas non sunt idem quod gravitas et levitas: quia utrunque istorum habet motum semper ad idem; sicut motus terrae. quae est gravis semper est ad *ipsam,* idest ad locum ipsius qui est *deorsum,* et motus ignis semper est ad *ipsum,* idest ad locum proprium, qui est sursum." Sto. Tomás, *Com. in Phys.,* lib. V, lect. VII, núm. 10. (Edit. leon.)

(2) "Corpora naturalia habent loca determinata ad quae naturaliter ferantur." Santo Tomás, *De Coelo et mundo,* lect. XVII, núm. 7. Idem, lect. XVI, núm. 2, etc.

(3) "Illud ergo trahere dicitur, quod movet alterum ad seipsum. Movere autem aliquid secundum locum ad seipsum contingit tripliciter. Uno modo sicut finis movet: unde et finis dicitur trahere, secundum illud poetae: "*trahit sua quemque voluptas*"; et hoc modo potest dici quod locus trahit in quod naturaliter movetur ad locum. Alio modo potest dici quod locus aliquid trahere, quia movet illud ad seipsum alterando aliqualiter, ex qua alteratione contingit quod alteratum moveatur secundum locum; et hoc modo magnes dicitur trahere ferrum... Magnes dat aliquam qualitatem ferro..." Sto. Tomás, *Comm. in Phys.,* lib.. VII, lect. III, núm. 7. (Ed. leon.)

(4) "...secundum Ptolomeum, motus planetarum est in excentricis et epicyclis; qui quidem motus non sunt circa medium mundi, quod est centrum terrae, sed circa quaedam alia centra.—Dicendum est autem quod Aristóteles non fuit huius opinionis,

Lo esencial es que haya un centro de movimientos para los astros y para los cuerpos elementales y mixtos, y que este centro esté inmóvil, porque todo movimiento se funda sobre algo inmóvil (*quia omnis motus fundatur super aliquod inmobile*) para evitar la desembocadura en lo infinito. A este centro hay que referir los movimientos de atracción *local* sobre los elementos, movimientos integrantes del cosmos, y por eso bien llamados *naturales* (1). Ahora bien: en estos fenómenos de atracción se advierte la ley de los movimientos naturales que analizaremos a continuación, o sea que produce un movimiento natural aquella *energía* que se manifiesta en diferentes intensidades, o sea con tanto mayor ímpetu cuanto más se apartan del punto de reposo y más se avecinan al fin, que es el lugar natural de su descanso. Así sucede en los cuerpos pesados y en los ligeros, en la piedra que *cae* y en la llama que *sube*... (2). Se ve, por tanto, que esa energía (*virtus*), causa del movimiento natural que llamamos atracción, obra con intensidad variable en función de la distancia que separa al cuerpo del foco o lugar que le atrae. Además, una diferencia de velocidad no implica variación específica del cuerpo ni del movimiento; solamente variación cuantitativa sin mutación específica a lo largo de la trayectoría (3).

Otra consideración de gran interés completará el desarrollo de las ideas anteriores. Esos lugares, propios de los cuerpos pesados y de los cuerpos ligeros, no son grandes receptáculos inertes sin alguna influencia sobre dichos cuerpos. Por el contrario, son manantiales de energía, focos de gran potencia que influyen de cierta manera sobre los cuerpos

---

sed existimavit quod omnes motus coelestium corporum sunt circa centrum terrae, ut ponebant astrologi sui temporis. Postmodum vero Hyparchus et Ptolomaeus, adinvenerunt motus excentricarum et epyciclorum, ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus coelestibus. Unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam..." STO. TOMÁS, *Com. De Coelo*, lib. I, lect. III, núm. 7.

(1) "Cum corpora simplicia sint essentiales et primae partes Universi, oportet quod motus simplices qui sunt naturales corporibus simplicibus, attendantur secundum conditionem Universi. Quod cum sit sphœricum oportet quod motus ejus attendatur per comparationem ad medium quod est inmobile." STO. TOMÁS, *Com. de Coelo*, lib. I, lect. IV, núm. 4. (Ed. leon.)

(2) "In motu naturali corporum gravium et levium est intensio et virtus: quia talis motus semper augetur in velocitate usque in finem, in quo est velocissimus." STO. TOMÁS, *Com. de Coelo*, lib. II, lect. VIII, núm. 3. Después se podrán leer otros muchos textos, aunque es imposible recordarlos todos.

(3) "Non enim videtur diferre quantum ad naturam corporis quod per tantam longitudinem distet a suo loco vel per tantam... Est enim secundum rationem quo quanto corpus plus apropinquat ad suum locum, tanto magis velociter movetur; ita tamen quod species sit eadem et motus et mobilis. Differentia enim velocitatis est secundum quantitatem, non secundum speciem, sicut et differentia longitudinis." STO. TOMÁS, *Com. de Coelo*, lib. I, lect. XVI, núm. 10. (Ed. leon.) Refuta la objeción de los que dicen que los cuerpos de otros mundos no serían atraídos por éste a causa de la distancia... Porque, disten más o menos, no dejan de ser lo que son ni tener tal o cual naturaleza...

que se mueven hacia ellos, buscando su dulce bienestar en el reposo. Esta energía, virtud o potencia que obra dentro de los seres, como un vehemente deseo obra en las facultades sensitivas, es causa de que se venzan los obstáculos que se oponen a dichos movimientos naturales. Es, por consiguiente, algo dinámico... (1). No puede decirse por eso, advierte rápidamente el Angélico Doctor, que esos lugares tengan virtud *atractiva*, a no ser en cuanto se dice que ejerce atracción un *deseo*. Y si con estas últimas palabras se cree desvirtuar nuestro raciocinio, téngase en cuenta lo dicho hace un momento. Porque Santo Tomás rechaza la palabra *atracción* en tanto en cuanto significa *alteración* en el ser del objeto que se atrae como el imán atrae al hierro comunicándole una nueva cualidad, o sea la imantación. El influjo de los lugares propios sobre los cuerpos pesados o ligeros no altera su ser, como dejamos dicho, y bajo ese aspecto no puede llamarse *atracción*. Pero en cuanto el ser permanezca específicamente igual, sin alteración alguna, nada impide que a ese fenómeno, a esa influencia tan cierta como misteriosa, se le llame *atracción*... En el punto en que se desvanece la acción del lugar propio no hay cuerpos: entre el foco, superficie o volumen que ejerce atracción sobre el elemento fuego y el que ejerce sobre el elemento tierra, hay una distancia que llamaremos máxima desde el punto de vista gravitatorio (2).

Hay, pues, en el mundo, según el Angélico Doctor, fenómenos de movimiento que revelan la existencia de lugares dinámicos que ejercen un influjo real sobre los seres, que es inclinación diferencial específica entre unos y otros. Este influjo, que es algo energético, obra en función de la distancia causando un movimiento acelerado tanto más intenso cuanto se acerca más a dicho lugar propio.

Nadie puede negar que en *el fondo* es exactamente la misma idea de atracción newtoniana. Y aun en detalle. Porque demuestra el Angélico Doctor que la caída de los cuerpos pesados es hacia el *centro de la tierra* por este razonamiento concluyente:

---

(1) "Cum quoruncunque corporum motus ostendat locum esse, motus localis corporum naturalium simplicium, ut ignis et terrae et aliorum hujusmodi gravium et levium, non solum ostendit quod locus sit aliquid, sed etiam quod locus habeat quandam potentiam et virtutem. Videmus enim quod ununquodque horum fertur in suum proprium locum, quando non impeditur grave quidem deorsum, leve autem sursum. Ex quo patet quod locus habet quandam virtutem conservandi locatum: et propter locatum tendit in suum locum desiderio suae conservationis. Non autem ex hoc ostenditur quod locus habeat virtutem atractivam, nisi sicut finis dicitur attrahere." STO. TOMÁS, *Comm. in Phys.*, lib. IV, lect. I, núm. 7. (Ed. leon.)

(2) "Maxima autem distantia naturaliter accipitur quidem in motibus naturalibus gravium et levium: locus enim ignis a centro terrae habet maximam distantiam secundum distantias determinatas talibus corporibus in natura..." STO. TOMÁS, *Com. in Phys.*, lib. VI, lect. XIII, núm. 3. (Ed. leon.)

"Los cuerpos pesados caen naturalmente a la tierra, no los unos pegándose a los otros ni por rectas equidistantes no concurrentes, sino describiendo rectas perpendiculares a la superficie de la tierra o a la tangente a esta superficie en el punto de caída. Esto acontece siempre que un cuerpo cae. Prueba de ello es que si una columna se levanta en un lugar cualquiera de la tierra, se sostiene mientras es vertical; pero si se inclina, cae hacia el lugar donde forma con el plano tangente un ángulo agudo. Ahora bien; demuestra Euclides en su Tercer Libro que si una recta corta a una circunferencia y es perpendicular a la tangente en el punto de intersección, dicha secante pasará por el centro de la circunferencia. Lo mismo se demuestra en la esfera. Y por eso es claro (*et sic patet*) que todos los cuerpos pesados se mueven hacia el centro de la tierra..." (1)

No es posible emplear un lenguaje más claro y más científico: lenguaje universal como es el de la verdad.

Y aquella energía intrínseca, al ser causa de la diferencia específica de los elementos, y cuyas manifestaciones de intensidad variable están ligadas con la proximidad al foco dinámico, nos deja entrever quizá una igualdad semejante a la establecida hoy entre materia y energía, entre gravitación e inercia, salvando las diferencias de nomenclatura, ahondando bajo la superficie de los nombres para encontrar una semejanza fundamental en las perspectivas racionales que se abrazan para explicar el misterio de los mismos fenómenos de antes y de ahora y de siempre.

No he de terminar este boceto sin advertir la coincidencia, que asombra, entre un principio de Newton y unas reflexiones del Angélico Doctor. Por parte de la materia, según éste, no hay *resistencia* para el movimiento *natural* de los cuerpos pesados y ligeros; toda ella depende del medio ambiente que obra de una manera connatural. El medio para conocer ese impedimento que rodea al cuerpo y le estorba para moverse, es el tiempo, como sucede siempre en los movimientos (2). Porque si supo-

---

(1) "Corpora gravia feruntur naturaliter usque ad terram, non juxta invicem, nec secundum aeque distantes lineas, quae nunquam concurrunt, sed ad similes angulos, idest ad rectos angulos respectu speciei, vel lineae contingentis superficiem terrae et hoc ex quocunque parte corpus grave movetur usque ad terram. Et hujus signum est, quod si columna in quacunque parte terrae non statuatur secundum rectos angulos, sed inclinationem habens, cadet usque ad illam partem ex qua facit angulum acutum. Est autem probatum in Tertio Euclidiis, quod si aliqua linea contingat circulum, et protrahatur alia linea recta perpendiculariter super lineam contingentem in loco contactus, necesse est lineam illam si protrahatur, transire centrum. Et sic patet quod omnia corpora gravia moveatur usque ad centrum terrae..." STO. TOMÁS, *Com. de Coelo*, lib. II, lect. XXVI, núm. 6. (Ed. leon.)

(2) "Motuum autem non est intelligere sine tempore cum nihil aliud sit tempus quam numerus prius et posterius in acto." STO. TOMÁS, *Sum. Theol.*, I, p. q. LXVI, a: 4, ad 3ium.

nemos que se mueve en el agua, la misma proporción que hay entre las densidades de agua y aire habrá entre las velocidades que llevan dos cuerpos iguales cayendo en medios tan diferentes. Y así podemos elevar a principio general la experiencia, y decir que la misma proporción existirá siempre entre las velocidades de los movimientos de los cuerpos, que existan entre las densidades de los medios en que se mueven; pues cuanto la densidad es menor, es el medio ambiente divisible con más facilidad (1). Infiérese de esto que si se quitase totalmente el medio ambiente no existiría impedimento alguno y se verificaría el movimiento de caída, instantáneamente o en iguales tiempos: los cuerpos en el vacío caen con igual velocidad (2).

Muy digno de consideración es, finalmente, esta ley que tiene cierto parecido con la ley de la inercia. Todo lo que se mueve a través de lo continuo sigue su ruta hasta llegar al fin de ese movimiento, que es el lugar donde descansará, en virtud del impulso que se le dió; solamente variará la dirección en intensidad cuando se halle con algo (una fuerza) que le sirva de obstáculo, la cual le obligará a cambiar la dirección o intensidad o sentido. Por sí mismo no podrá el cuerpo alterar su estado de movimiento o de reposo (3).

### El movimiento local: influencia de las trayectorias.

El movimiento más fácil de observar es el que implica un cambio de sitio en diferentes tiempos, o sea el llamado movimiento local (4). Es el movimiento que pudiérase llamar de más intuición, porque entra por los ojos *sensibus apparet,* como dice algunas veces Santo Tomás. Por eso, del tríptico dinámico construído por Aristóteles y dorado por el

(1) "Quae est proportio aeris ad aquam in subtilitate, eadem est proportio velocitatis ad velocitatem... Et sic poterimus universaliter accipere, quod in quacumque proportione medium per quod aliquid fertur, est subtilius, et minus impeditivum et facilius divisibile, in eadem proportione erit motus velocior." Sto. Tomás. *Com. in Phys.*, lib. IV, c. VIII, lect. XII, núm. 3.

(2) "In motu materiali gravium et levium... ex parte materiae non invenitur aliqua resistencia... unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii, quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis. In illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde si substrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit, et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur." Sto. Tomás, *Com. in IV Sent.*, d. 44, 9, 2, a. 3, q. 3, ad. 2.

(3) "Omne quod movetur continue a principio sui motus ferebatur sicut in finem ad hoc ad quod pervenit secundum loci mutationem, nisi fuerit aliquid prohibens (quia a prohibente potuisset aliam partem deflecti." Sto. Tomás, *Com. in Pyhs.*, lib. VIII, lect. XVIII, núm. 2.

(4) "Motus localis est primus motuum. Omnia ergo corpora naturalia moventur naturaliter motu locali, non autem omnia aliquo aliorum motuum..." Sto. Tomás, *Com. de Coelo*, lib. I, lect. III, núm. 3. (Edit. leon.) "Motus localis qui est primus est communissimus omnium..." Idem, *ibid.*, lect. XIII, núm. 5, etc.

Angélico Doctor debe estudiarse con preferencia el *movimiento local*, dejando a un lado las alteraciones, los crecimientos y decrecimientos. La cantidad y la cualidad no son predicamentos muy luminosos; el *ubi* lo es más para este caso. A él nos atendremos.

Quizá no sea preciso advertirlo, pero como lo que *abunda no daña*, lo vamos a decir. En todo lo que hablemos nos hemos de referir a movimientos locales *secundum se*, no a los movimientos *per accidens*. Aclaremos las ideas.

Todo cuerpo que se mueve puede hacerlo de dos maneras: moviéndose él mismo, o porque se mueve otro cuerpo que lo lleva. En el primer caso se dice que se mueve *secundum se;* en el segundo se mueve *per accidens*. Ejemplo visible lo tenemos en un barco y en un marinero. El barco que anda se mueve *secundum se*, es él el que se mueve. El marinero que en el barco está quieto también se mueve *per accidens*, en cuanto se mueve el barco en que descansa. Es evidente que no se mueve el marinero *secundum se* él mismo, porque para eso se precisa que las partes del cuerpo se muevan primero; los pies, por ejemplo, se mueven al andar y es el hombre quien anda. Y los pies y las manos y todo el cuerpo del marinero suponemos que están quietos. Se ve claro que un móvil puede moverse de dos maneras muy distintas: *secundum se* y *per accidens* (1), y se comprende con la misma claridad que nos hemos de referir al movimiento *secundum se*.

Para medida del movimiento local utilizamos el tiempo, como siempre. No conocemos por el tiempo la magnitud del cuerpo que se mueve, pero sí la duración de su movimiento y su reposo (2), y comparando los tiempos y los espacios recorridos podemos conocer la velocidad del movimiento, mayor o menor según la proporción de las medidas. Pero ni la velocidad, ni la aceleración, ni la retardación de movimientos presuponen diferencia *específica* entre los mismos, por la sencilla razón de que pueden darse esas cualidades *cuantitativas* de movimientos en cualquiera de las especies de ellos (3).

---

(1) "Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens vel secundum alterum, quando non movetur ipsum sed illud in quo est: sicut nauta in navi movetur, non quia ipse moveatur, sed quia navis movetur. Unde haec est vera, scilicet navis movetur secundum se, nauta vero secundum accidens. Et quod non movetur nauta, per se patet; quia quando aliquis movetur per se, movetur secundum partes suas; sicut in ambulatione prius est podum ambulatio, et hoc, cum est nauta in navi, non inest ei. Sic ergo patet quod moveri dicitur dupliciter: Secundum se et secundum accidens." Sto. Tomás, *Com. in lib. De Anima*, lib. I, lect. VI, núm. 73.

(2) "...mensuratione autem temporis cognoscitur quantus sit motus, et quanta sit quies; non autem quantum sit id quod movetur..." Sto Tomás, *Com. in Phys.*, lib. IV, c. XII, lect. 20, núm. 10.

(3) "Velocitas et tarditas non sunt species motus, neque differentiae specificae,

Desde luego, como lo hemos indicado, la diferenciación específica de los movimientos depende del término *ad quem;* pero no basta. Indica el Angélico Doctor una idea fecunda, y hoy muy repetida, de que se precisa identidad específica de trayectoria para identidad de movimientos locales. Si las trayectorias que recorre un móvil son distintas, específicamente hablando, también lo serán los movimientos. Entre dos puntos, indicadores del término de partida y del término de llegada de un móvil, se traza una recta y diferentes curvas que no sean del mismo orden. El movimiento por la línea recta y el movimiento por cada una de las curvas de órdenes distintos serán específicamente distintos. Las ecuaciones que definen esos movimientos son de diferentes grados, así como las curvas son de diferentes especies, y aun dentro de la misma especie, de diferentes familias, como son las secciones cónicas (1).

No deben sorprendernos estas ideas, porque tratándose de movimiento local el tránsito de la potencia al acto se verifica en tanto en cuanto cambia de *lugar* el cuerpo que se mueve. El cuerpo no se altera cuando se mueve ni crece ni disminuye, por el mero hecho de cambiar de lugar. Ocupar sucesivamente los lugares intermedios que separan el punto de partida y el término de llegada, es sencillamente moverse. El cuerpo va pasando por sucesivos *aquís* mientras el reloj va señalando los correspondientes *ahoras*. Pero el tiempo parece algo externo, como si fuera un testigo mudo que contemplase desde fuera la escena, aunque sería mejor decir que el testigo es otro cuerpo que también se mueve, pero sujetando sus movimientos uniformes y regulares a patrones fijos e inalterables copiados del rítmico girar de la esfera celeste; de la coincidencia de ambos movimientos, reflejados en el espejo de nuestra conciencia (que también se mueve), nace el *ahora*. El espacio a través del cual se mueve el cuerpo parece más íntimo a él, más indispensable para su movimiento, más exclusivo suyo (2). Si el espacio es *continuo,* lo será el movimiento; si es discreto el espacio, no podrá ser continuo el movimiento. Habrá infinitos lugares en un espacio continuo, correspondientes a los infinitos *ahoras* (hablamos, desde luego, de infinitos potenciales);

---

quia consequuntur quamlibet speciem motus." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. VII, núm. 10. (Edit. leon.)

(1) "Determinatum est enim quod, si id in quo est motus est alterum specie et motus est alter specie; ut sic ad hoc quod motus sit idem specie, non solum requiratur identitas termini secundum speciem, sed etiam identitas ejus per quod transit motus. Manifestum autem quod linea recta et circularis sunt diversae secundum speciem: unde motus circularis et rectus, et volutatio et ambulatio (in motibus animalium) non sunt idem secundum speciem, quamvis sit inter eosdem terminos; quia via non est eadem secundum speciem..." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. VI, núm. 4. (Edit. leon.)

(2) "Omne quod movetur distat vel exit ab eo a quo et secundum quod movetur; sicut si aliquid movetur a quantitate, exit et distat ab ipsa quantitate qua movetur." Idem, *Com. in lib. De Anima*, lib. I, lect. VI, núm. 86. (Ed. Pirotta.)

como en geometría aritmética son los continuos siempre capaces de subdividirse, aunque sea infisitesimal la parte a que se llegó... (1). Y si pensamos en que cada cambio geométrico en la trayectoria supone un cambio dinámico en las fuerzas productoras del movimiento local, nos afianzaremos en la idea de la íntima relación existente entre las diferencias específicas de las trayectorias y los movimientos locales, definidos y especificados por ellas.

Porque advierte muy bien Santo Tomás que los movimientos no se verifican en la Naturaleza de una manera fortuita y dislocada; no todo motor es capaz ni tiene disposición para mover a cualquier móvil, sino que, por el contrario, debe existir una comunicación íntima y cierta proporción entre ellos, de tal forma, que esta misma comunicación y proporción sea causa de que un cuerpo tenga aptitud para ser movido por el otro, y este otro tenga aptitud para moverlo. Sucede igual que con las formas substanciales y los cuerpos a que se unen, con la causa agente y el ser que recibe su acción. Hay proporción y comunicación: la proporción hace posible el movimiento; la comunicación lo hace real (2).

Resumiendo estas ideas, puede afirmarse que existe una íntima relación entre la trayectoria del móvil y la naturaleza específica del movimiento local; cada variación de grado en la trayectoria supone una variación dinámica en el sistema de fuerzas causante del movimiento; esta coincidencia de variaciones se hace más palpable desde el momento en que se admite la adecuación íntima entre el motor o la fuerza motriz y el cuerpo movido. Se ve, por tanto, que en la trayectoria puede hallarse una base razonable para diferenciar específicamente los movimientos locales. En lenguaje moderno se diría que la trayectoria del movimiento local recto tiene por fórmula una ecuación de primer grado, base analítica para deducir todos los elementos característicos de tal movimiento. El de sección cónica y circular, una ecuación de segundo grado, como es la fórmula de su trayectoria, etc. Y así de los demás casos.

---

(1) "De locis autem divisibiiibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo nunc... Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca." Pone un ejemplo sacado del movimiento de un cuerpo de un palmo que se mueve en un espacio de longitud de dos palmos. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, p. I, q. LIII, a. c. "Loca media sunt infinita *in potentia*." Ibidem.

(2) "Neque quodlibet movens movet quodlibet motum, sed oportet quod sit inter ea aliqua comunicatio et proportio, ex qua hoc sit aptum movere, illud autem moveri." IDEM, *Com. in lib. De Anima*, lib. I, l. VIII, núm. 130 (Edit. Pirotta.)

División fundamental del movimiento en natural y violento.

De la diferencia específica que en los movimientos locales imprime la trayectoria, fácil es pasar a la división trascendental que estableció el Estagirita entre dichos movimientos locales. Amplió Santo Tomás los conceptos aristotélicos, dándoles mayor luz y relieve, según veremos a continuación.

Todos los movimientos de la Naturaleza se reducen a dos clases diametralmente opuestas. Unos movimientos están conformes con la naturaleza de los cuerpos que se mueven, y por eso se les llama movimientos *naturales*. Otros movimientos son contrarios a lo que pide y exige la naturaleza de los cuerpos que se mueven, y así se llaman movimientos locales *violentos*. No hay término medio entre esas dos clases: todo movimiento local, cualquiera que sea su intensidad, su aspecto, las circunstancias de su aparición y conservación, etc., o es natural o es violento (1).

Veamos ahora los caracteres distintivos de tales movimientos. Desde luego son contrarios (2): el uno es efluvio de la misma naturaleza del cuerpo; le sale de dentro el moverse así, como si dentro, en su misma esencia, llevase una inclinación que le impulsara a moverse de la manera que lo hace: ved caer una piedra, ved subir una llama; ellas parecen moverse de su propio natural; dentro de esos cuerpos está el principio de su movimiento. Por el contrario, cuando se mueve un cuerpo con violencia (cuando se sube un cuerpo pesado, por ejemplo), ha de estar fuera de él la fuerza que lo empuja o lo mueve, sin ayudar el cuerpo, sino al revés, oponiendo resistencia, porque es extraño, es opuesto a su naturaleza (3) el movimiento que se le quiere imprimir; por eso se le llama con razón *violento*, y el cuerpo que lo experimenta lo padece (4).

Desde el punto de vista del ser, antes se concibe el movimiento natural dado caso que el violento sólo es desviación y contrariedad de un movimiento natural o de un natural reposo (5). Pues si los cuerpos tienen sus lugares propios, en cuyo regazo encuentran su dulce quietud, apartar-

---

(1) κίνησις δὲ ἡ μεν κατὰ φύσιν ἡ δὲ βίαιος κᾶσα... Aristóteles, *De Coelo*, lib. III, c. II, text. 28.

(2) "Motui secundum naturam contrariatur motus praeter naturam." Sto. Tomás, *De Coelo*, lib. III, lect. V, núm. 2.

(3) "Idem est moveri per violentiam moveri praeter naturam." Id., *ibid.*

(4) "Violentum est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo; naturale autem est, cujus principium est intra." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, lect. X, núm. 4. (Edit. leon.) "Motus qui est secundum naturam, est contrarius ei qui est extra naturam." Idem, *ibid.*, núm. 6.

(5) "Motus naturalis est prior violento, cum motus violentus non sit nisi quaedam declinatio a motu naturali." Idem, *ibid*, lib. IV, lect. XI, núm. 5.

los de ellos es violentarlos, es privarles del reposo feliz (1), es lanzarles por caminos de inquietud y en cierto modo de melancolía. Por esto se advierte una diferencia notabilísima en la velocidad con que se mueven los cuerpos en ambos casos. Cuando es natural el movimiento, van los cuerpos del lugar que ocupan al comenzarlo, el cual no es su lugar de reposo natural, en busca de este que obra dentro de ellos, a la manera que obra el fin apetecido en la potencia afectiva que lo desea y lo busca: así que el movimiento es uniformemente acelerado, coincidiendo el valor máximo de la aceleración con la llegada al término ansiado (2). Por el contrario, el movimiento violento arranca al cuerpo de su lugar de reposo natural, ansiado y gozado en su posesión; cuanto más se le aparta, más violencia se le hace, con mayor vehemencia quiere volver, y se produce un movimiento uniformemente *retardado* (3).

De donde se infiere que los movimientos naturales y violentos han de verificarse en *línea recta limitada* (4). La trayectoria circular está excluída de ellos, y se reserva para los movimientos uniformes y absolutamente regulares, los cuales son posibles en trayectoria circular, y aun son indispensables, porque el principio y el fin de dichos movimientos circulares no pueden ser círculos de la circunferencia, pues no hay razón para que sea uno y no lo sean los infinitos restantes: por eso está en el centro donde descansarían esos cuerpos que giran, si por ventura llegasen a caer allí (5).

---

(1) "Cum motus violentus non sit nisi recessus a quiete naturali." IDEM., *ibid.*, lib. VIII, lect. VI, núm. 2.

(2) "Et sic est etiam de quiete: quia alia quietum contrariarum erit secundum naturam, ut sursum igni et deorsum terrae; alia vero extra naturam ut deorsum igni, sursum terrae." STO. TOMÁS, *Com. in Phys.*, lib. V. lect. X, núm. 6. (Edit. leon.)

(3) "In motu materiali corporum gravium et levium est intensio et virtus: quia talis motus semper augetur in velocitate usque in finem, in quo est velocissimus: motus autem corporum horum qui est contra naturam, habet virtutem et remissionem, quia in principio est velocissimus et semper diminuitur velocitas, quousque tandem totus motus consumatur." STO. TOMÁS, *Com. de Coelo*, lib. II, c. VI, lect. VIII, núm. 3: "Omnis motus naturalis incipit a loco non naturali et tendit in locum naturalem. Unde quandiu ad locum naturalem perveniat, non est inconveniens, si aliquid non naturale ei conjungatur. Paulatim enim recedit ab eo quod est contra naturam, et tendit in id quod est secundum naturam. Et propter hoc motus naturalis in fine intenditur." IDEM, *Com. in Phys.*, lib. IV, c. VIII, lect. XII, n. 11. (Edit. leon.) "Quanto corpus grave magis descendit tanto magis confortatur gravitas ejus propter propinquitatem ad proprium locum." IDEM, *Com. de Coelo*, lib. I, c. VIII, lect. XVII, núm. 11. (Edit. leon.)

(4) "Nullus motus rectus continuus potest esse in infinitum, nisi ponatur aliqua magnitudo infinita in actu, quod supra improbatum est in III Phys." STO. TOMÁS, *Com. in Phys.*, lib. VIII, c. VIII, lect. XVI, núm. 3. (Edit. leon.)

(5) "Solus enim motus circularis potest esse regularis; quia quae in linea recta moventur, irregulariter feruntur a principio usque ad ifnem. Est enim motus irregularis, qui non est aequaliter velox per totum; quod necesse est accidere in omni motu recto, quia in motibus naturalibus, quanto aliqua quae moventur plus distant a prima quiete, a qua incipit motus, tanto velocius moventur: in motu autem violento, quanto plus

Puestos en comparación ambos movimientos, específicamente distintos por sus trayectorias, o sea el movimiento circular uniforme y el movimiento rectilíneo uniformemente variado, es proclamado el primero como más digno y perfecto que el segundo. Esa dignidad y perfección le vienen de su trayectoria, nueva comprobación de lo que antes dijimos. Porque la línea recta es siempre imperfecta aunque se la suponga infinita: precisamente cuando es infinita carece de límites, no tiene fin; cuando en griego se llaman perfectas las cosas *por tener fin*. Y si es limitada se le puede añadir algo, y en eso revela su imperfección. En cambio la línea circular es perfecta porque dondequiera puede hallarse su principio, su medio y su fin. El movimiento circular es primero que el rectilíneo y también más perfecto (1).

De estas conclusiones verdaderas no debe inferirse una conclusión falsa, como sería el creer que para Santo Tomás no se daba movimiento uniforme en línea recta, es decir, más o menos recta. La experiencia estaría desmintiendo constantemente esa conclusión. Siguiendo los pasos de Aristóteles admitió y demostró que en toda especie de movimiento cabía la regularidad, así como la irregularidad. La regularidad de un movimiento es uniformidad, y depende de que, en tiempos iguales, recorra el móvil espacios iguales, sea la trayectoria curva o recta. Hasta en el crecimiento y decrecimiento puede darse la regularidad y ser su movimiento uniforme, así como la *alteración*. Puede conseguirse, en efecto, calentar con regularidad el agua, aumentando cada grado de temperatura en igual fracción de tiempo. La trayectoria representará el espacio recorrido; las partes iguales de trayectoria, correspondientes a tiempos iguales, podrán superponerse, y coincidirán en toda su extensión como arcos iguales de la misma circunferencia, como segmentos iguales de recta (2).

---

distant ab ultima quiete, ad quam terminatur motus, tanto velocius moventur. Nam motus naturalis intenditur in fine, violentus autem in principio. Hoc autem in motu circulari locum non habet, quia in circulo principium et finis non est natum esse inter ipsam circulationem, quae fit per circunferentiam sed in centro. Unde nulla est ratio, quare intendatur et remitatur motus circularis quasi per approximationem ad principium, vel finem, cum semper aequaliter appropinquet centro, quod est principium et finis." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VIII, lect. XX, núm. 3. (Edit. leon.) Cfr: *Ibid*:, núm 1; *Ibid.*, lib. V, lect. VII, Idem, *De Coelo*, lib. I, lect. IV, etc.

(1) "Et comparatio motus circularis ad motum rectum... sicut comparatio circuli ad rectam lineam. Probatur autem quod circulus id est linea circularis est perfecta; quia quidquid in ea accipitur est principium et finis et medium: unde non accipit alicujus exterioris additionem. Linea autem recta nulla est perfecta, quod patet et quantum ad lineam infinitam quae imperfecta est, quia fine caret ex quo denominatur aliquid perfectum in greco. Et idem patet in linea finita; quia quamlibet lineam finitam contingit augeri, id est accipere majorem quantitatem, et sic est aliquid extra eam. Et sic linea circularis naturaliter est prior quam recta; ergo et motus circularis est prior naturaliter recto motu." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V. lect. 7.

(2) "...in omni genere vel specie motus invenitur regulare et non regulare: quia

Santo Tomás miraba los movimientos naturales, los que espontáneamente realizan los cuerpos: y veía los cielos en movimento circular uniforme, y veía los cuerpos pesados caer por la vertical en movimiento acelerado. Cuando se *contraría* ese movimiento, apartando al cuerpo de su lugar propio de descanso, y, por consecuencia, moviéndolo en vertical, entonces se produce el movimiento *retardado* porque va aumentando la resistencia en función de la distancia. Pero si el movimiento *no* aparta al cuerpo de su lugar propio, como al trasladarlo de un sitio a otro (ferri) sobre la superficie de la tierra, siempre a la misma distancia del centro, entonces ya no hay *contrariedad,* no hay esa reacción violenta... Es caso muy distinto. Tiene mucha razón Santo Tomás. Aun en el movimiento circular de los cielos debemos distinguir dos clases que no se diferencian específicamente, pero que no se deben confundir. Un movimiento circular es simple, uniforme, que realiza girando la esfera celeste con su movimiento diurno de oriente a occidente, según el círculo equinoccial; y otro es el movimiento de los planetas, que se verifica de occidente a oriente, según el círculo del Zodíaco, el cual corta al equinoccial en dos puntos llamados solsticios, esto es, situados al principio de las constelaciones de Cáncer y Capricornio... El primer movimiento por ser uniforme y simple, no admite división en otros movimientos; pero el segundo movimiento puede subdividirse de muchas maneras, y por de pronto se encuentran siete círculos...

En esta subdivisión, dejada aparte la fantasía de Platón en *el Timeo* sobre los intersticios de números pares y nones, sólo se atiende a las direcciones de las trayectorias, y no se aduce diferencia de *naturaleza* (1), o sea *específica.*

---

patet aliquid alterari regulariter, sicut quando tota alteratio est uniformis; et potest aliquid *ferri,* id est, secundum locum moveri, in magnitudine regulari, idest uniformi, sicut si feratur aliquid per circulum vel lineam rectam; et similiter est in aumento et decremento... Dicitur autem magnitudo regularis vel uniformis, cujus quaelibet pars uniformiter sequitur ad aliam partem, et sic quaelibet pars potest supponi alteri parti, ut patet in linea circulari et etiam in linea recta... Et ideo motus circularis est regularis et etiam motus rectus..." Sto. Tomás, *Com. in Phys.,* lib. V, lect. VII, núms. 7 y 8.

(1) "Nam in coelo consideratur duplex motus circularis: unus simplex et uniformis, secundum quem coelum movetur seu revolvitur motu diurno ab oriente in occidentem qui quidem fit secundum circulum aequinoccialem. Alius autem motus est planetarum qui est ab occidente in orientem secundum circulum zodiacum qui intersecat aequinoccialem in duobus substitialibus punctis, scilicet, in principio Cancri, et Capricorni. Et quia motus primus est uniformis, ideo non dividitur in plures motus... Secundus autem motus facit multam diversitatem... et dividitur in septem circulos..." Santo Tomás, *Com. in Libr. De Anima,* lib. I, lect. VII, núms. 103-104 y 105. (Edit. Pirotta-Marietti.)

## Movimiento reflejo y vibratorio.

Una nueva modalidad puede notarse referente al *movimiento reflejo,* que se advierte en un fenómeno de tan fácil percepción como es el hecho de tirar una piedra a la superficie del agua tranquila de un remanso o de una balsa y ver que se forman ondulaciones que se extienden hacia las orillas, aumentando en extensión y disminuyendo en velocidad: como si la energía que hace a las aguas moverse en circunferencias concéntricas se desvirtuase al tener que ampliarse en círculos mayores.

Y sucede así. El agua que recibe el golpe de la piedra conmueve a la próxima y como si entrase en ella, la hace mover y vibrar; pero si las vibraciones tropiezan en las paredes de la balsa o en las orillas, se vuelven sobre su camino, y parecen aumentar la velocidad cuanto más cerca se hallan del punto de la percusión primera (1). En lo cual parece vislumbrarse cierta idea del movimiento vibratorio reflejo, con parecidas leyes de observación, aunque trazadas con las líneas generales de una observación espontánea, sin análisis técnico ni metodización alguna. Otra idea muy moderna referente al *movimiento vibratorio,* ya que lo he nombrado, se puede leer en Santo Tomás: me refiero a la exigencia de la materia ponderable del aire para la transmisión de las ondas sonoras, y a la vibración de todo cuerpo que produce sonido. Por no vibrar, por carecer de elasticidad y ceder al elemento que les hiere (martillo, mazo, cuerda, etc.) no suenan los cuerpos blandos como esponjas, vestidos, pelo... Y por ello no puede herirse ni moverse el aire, ni formarse allí el sonido por la fuerza de quien hiere y la resistencia del cuerpo a que se hiere... Esos cuerpos blandos se mellan, se abollan, y si se hacen duros y resistentes pueden llegar a producir sonido bajo el golpe de algo que les hiera, aunque sea un sonido sordo. Siendo, pues, el cuerpo duro, al sentirse golpeado vibra y conmueve el aire, que transmite esa vibración y ese sonido. Tal conmoción del aire, esa vibración, para decirlo mejor, es la causa del sonido (2).

---

(1) "Si enim projiciatur lapis in aliquam magnam latitudinem aquae, manifeste apparet fieri quasdam circulationes circa locum percussionis, quousque pars aquae depulsae commoveat aliam et subintret ipsam: unde modica pars aquae subintrat per quandam diffusionem in majorem aquam, circulationes praedictae a parvo in majus procedunt, quosque totaliter deficiant." Sto. Tomás, *Com. in IV Phys.,* lec. X, núm. 11.

(2) "Pili et spongia et hujusmodi mollia non habent potentiam sonandi, unde nullum sonum faciunt etiam si percutientur. Cujus ratio est quia mollia cedunt percutienti, unde ex percussione non extruditur aer, ut sic in eo possit formari sonus ex ictu percutientis et resistentia percussi. Sed si mollia comprimantur, unde aliquam duritiem habeant et resistant percutienti, sequitur sonus licet sonus surdus. Sed oes, et corpora lenia et concava, sua percussione faciunt sonum. Necesse est enim, quod illa, ex quorum percussione sonus redditur, sint dura ut aer extrudatur; quae quidem extrusio est causa generationis soni..." Sto. Tomás, *De Anima,* II, lect. XVI.

Volviendo al movimiento reflejo, debe notarse que tanto en trayectoria recta como en trayectoria circular los movimientos son contrarios, se neutralizan, se impiden mutuamente y se destruyen. Por ser contrarios llevan la misma dirección y opuesto sentido; lo que adelanta un cuerpo al moverse en un sentido, lo pierde al verificar su movimiento en sentido contrario. Así se explica que los espacios sean exactamente iguales y en llegando a una *amplitud* igual donde hay un punto en equilibrio, comience el retroceso (1).

Tratándose de movimiento circular, sucede exactamente lo mismo. Si suponemos tres puntos de una circunferencia *A*, *B* y *C*, y comienza el movimiento de *A* en dirección a *B* y después se mueve de *B* a *C* sin pasar por *A* en el intermedio, entonces es movimiento circular continuo y no pasa nada fuera de lo dicho en el caso general. Pero si pasa por *A* al ir de *B* a *C*, entonces es movimiento reflejo (dígase hoy vibratorio, como ya se ha notado indudablemente) y se cumple lo que dicho queda, o sea que el movimiento circular en un sentido destruye o desvirtúa el de sentido contrario. Se supone que el medio es isótropo, y no se tiene en cuenta la dirección del movimiento en ambas fases; sólo se afirma que se destruye o neutraliza el efecto de uno por la acción del otro, y, como consecuencia, aparece el equilibrio. De donde se sigue que hay una verdadera influencia dinámica de un movimiento o de una fuerza sobre el otro, o sobre la fuerza que la produce; se sigue también que las leyes de la reflexión, sin las afinaciones matemáticas, son frutos de la intuición sensible; pero ni el movimiento reflejo rectilíneo ni el circular son específicamente distintos de los otros (2).

### Idea y leyes de la composición de fuerzas.

Supongamos que una fuerza, que llamaremos *A*, mueve a un objeto por nombre *B*, haciéndole recorrer un espacio *C*, durante un cierto tiempo *D*. Si tomamos otra fuerza (*potentia*) igual a la primera *A*, y actúa sobre un cuerpo, mitad exacta del móvil *B*, lo hará recorrer un doble espacio en el mismo tiempo, o el mismo espacio en la mitad de tiempo.

---

(1) "Signum hujus est quod motus qui est ab A in B, sit contrarius ei qui est a B in A, sicut contingit in motu reflexo." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VIII, c. VIII, lect. XVI, núm. 4.

(2) "Motus reflexi, si simul fiant unus impedit alium, et facit eum stare. Et non solum hoc contingit in reflexione motus recti, sed etiam in reflexione motus circularis. Signentur enim in aliquo circulo tria signa scilicet A, B, C: constat quod si incipiat motus ab A in B et postea moveatur ab A in C versus aliam partem quod erit reflexio, et isti motus impediunt se invicem tam in recto quam in circulo, quia hoc est de natura contrariorum quod se impediant et corrumpant." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VIII, c. VIII, lect. XVI, núm. 4.

De estas sencillas reflexiones se desprenden dos reglas, también sencillas, para comparar los movimientos unos con otros.

*Primera*: Si una fuerza hace recorrer a un móvil un espacio en cierto tiempo, moverá a un móvil mitad que el anterior por un espacio doble, o la misma fuerza en igual tiempo, u otra fuerza igual en el mismo tiempo.

*Segunda*: La misma fuerza moverá a la mitad del móvil anterior, haciéndole recorrer el mismo espacio en la mitad de tiempo.

La razón de esto es que así no se altera la proporción. Porque es evidente que la velocidad del movimiento es como una victoria que alcanza la fuerza sobre el móvil; al disminuír el móvil, se achica su resistencia, la fuerza le empuja más y se mueve más de prisa. Esta velocidad del movimiento acorta el tiempo o alarga el espacio en la misma proporción que se disminuye la resistencia del móvil (1). Leyes todas evidentes, como se puede notar, pudiéndose escribir con toda perfección la fórmula finita del movimiento uniforme

$$V = \frac{E}{T} \qquad (a)$$

No dejaré de mirar nuevamente con simpática admiración la frase preciosa *velocitas motus est ex victoria potentiae moventis super mobile.* Grandiosa perspectiva de la creación: la Dinámica puede recoger coronas de laurel en todos los repliegues del Universo; y al escuchar los silenciosos ruidos que producen los movimientos de la Naturaleza, debe pensar que son notas del maravilloso himno triunfal que cantan, moviéndose todos los seres: *¡Victoria, victoria!*

La aplicación de estas reglas a casos parecidos, jugando con los factores peso, fuerza, espacio y tiempo, de modo que no se altere la relación fundamental (a), que es la base de toda proporción en los móviles con movimiento uniforme, lleva a Aristóteles, y tras él a Santo Tomás, a plantear el problema de la composición de fuerzas (2). Si hay dos que actúan sobre un cuerpo a la vez, ¿qué sucede? Pues que las fuerzas com-

---

(1) He aquí las dos reglas: "Prima est quod si aliqua potentia movet aliquod mobile per aliquod spatium in aliquo tempore, medietatem illius mobilis per duplum spatium movebit vel acqualis potentia in eodem tempore, vel eadem in aliquo aequali. Alia regula est, quod medietatem mobilis movebit per idem spatium aequalis potentia in medietate temporis. Et horum ratio est quia sic conservabitur eadem *analogia*, idest eadem proportio. Manifestum est enim quod velocitas motus est ex victoria potentiae moventis super mobile: quanto autem mobile fuerit minus, tanto potentia moventis excedit ipsum; unde velocius movebit." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VII, lect. IX, núm. 2. (Edit. leon.)

(2) "... καὶ συντιθεμέναι αἱ δυνάμεις τὸ σύνθετον ἐκ τῶν βαρῶν τὸ ἴσον κινήσουσι μῆκος καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ · ἀνάλογον γάρ. Aristóteles, *Phys.*, lib. VII, c. V, text. 38. La frase puede ser más gráfica, compendiosa y expresiva.

puestas, si son iguales, moverán a un cuerpo compuesto de dos pesos iguales al peso que movía una fuerza, la misma longitud en igual tiempo (1). Si solamente se trata de un cuerpo en el que actúan sucesivamente dos fuerzas iguales, primero una sola, después las dos juntas, sucederá que recorrerá el mismo espacio en la mitad de tiempo o doble espacio en el mismo tiempo. Si hacemos que la fuerza sea la mitad, podrá suceder que el cuerpo no se mueva ni mucho ni poco, porque no será la fuerza capaz de vencer la resistencia del peso (*in gravi*); pero si se mueve, se guardará seguramente la expresada proporción (2). Falta un detalle, es natural: porque se supone que la composición es de fuerzas que tienen la misma dirección. Trátese de vencer la gravedad levantando un peso o arrastrando una nave desde la orilla, casos mencionados por el Angélico; bien pueden suponerse las fuerzas paralelas con bastante aproximación. Así como si se duplican los cuerpos pesados, uno igual al otro, es necesario que se unan los pesos, o sea que de tal manera se entremezclen los cuerpos que reciban la acción de dos fuerzas como si fuera un solo cuerpo, como si se sumaran sus pesos (*conjunctum ex ponderibus motis*) y obran sobre el resultante la fuerza resultante de las dos. Prescindiendo de la idea de los cosenos directores, nadie negará que el concepto fundamental de la composición de fuerzas late y palpita en los párrafos anteriores.

### Composición de movimientos.—La ley del paralelogramo.

Aún aparece con más claridad interpretado por el Angélico Doctor el concepto fundamental de la Mecánica moderna referente a la composición de movimientos para producir una resultante de todos ellos, y el análisis de un movimiento para deducir los que entran o pueden entrar en su composición. Supuesto que tratamos de movimientos locales, todo cuanto se mueve está sometido a la extensión; y su trayectoria es, por tanto, un elemento geométrico (3). De donde podemos inferir la grande importancia que tiene la Geometría para la interpretación de los fenómenos mecánicos actualmente sometidos a nuestra investigación y crí-

---

(1) "Ponit (Arist.) comparationem secundum agregationem moventium. Et dicit quod si sint duo, et utrunque eorum moveat; quorum utrunque per se moveat tantum mobile in tanto tempore per tantum spatium: quando conjuntur istae duae potentiae moventium, movebunt illud quod est conjunctum ex ponderibus motis per aequale spatium in aequali tempore: quia in hoc etiam servatur eadem analogia." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VII, lec. IX, núm. 6. (Edit. leon.)

(2) "Quia poterit esse quod dimidia potentia duplum mobile nullo modo movere poterit. Sed si posset movere, teneret haec comparatio." Sto. Tomás, *ibid.*, núm. 3.

(3) "Nihil movetur nisi magnitudinem habens." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VI, lect. V, núm. 10; lib. VIII, lect. XXI, núm. 10, etc. (Edit. leon.)

tica. Para cuyo acierto podemos comenzar recordando dos principios, a manera de axiomas, que leemos en el Angélico Maestro, y dicen así:

1.ª *Todo cuerpo que se mueve localmente lo hace, o en movimiento rectilíneo, o en circular, o en movimiento compuesto de ambos.* Donde nos da hasta la misma palabra: *motu compositu ex utroque* (1). No hay movimiento en la Naturaleza que se escape al influjo de esa ley axiomática. Será difícil quizá analizar un movimiento para ver sus componentes rectilíneo y circular; pero allí están, potencialmente al menos, como en un movimiento esférico y circular cabe también distinguir otros movimientos simples de carácter potencial, los cuales se actualizarían por ventura al desaparecer el movimiento esférico o circular que hemos mencionado (2).

Se recuerda, casi sin quererlo, la teoría del movimiento helicoidal como expresión del movimiento más general de un sólido invariable que puede considerarse en cada instante como compuesto "de una traslación instantánea definida por la velocidad de uno cualquiera de sus puntos y una rotación instantánea alrededor de un eje que pase por dicho punto (3)." Se dirá que no podía pensar el Angélico Doctor en el eje de Mozzi, ni en *pares mínimos,* ni en *torsor* de velocidades...; pero repetiremos que ahí están las coincidencias generales, de carácter racional, sin refinamientos matemáticos, pero que revelan una potentísima intuición para descubrir y analizar los fenómenos de la Naturaleza.

*Segundo axioma. Para que dos movimientos se puedan comparar es necesario que los dos sean locales, pertenecientes a la misma especie.* Generalmente hablando, no pueden sumarse sino cantidades homogéneas; y así como es imposible sumar libros con naranjas, así también lo es sumar la velocidad de un tren con los grados de temperatura que marca un termómetro. Ni siquiera se pueden comparar las velocidades de dos movimientos si no son de la misma especie o a ella se reducen. No se puede decir, por ejemplo, que un *tren exprés* va más aprisa que una *olla exprés,* aunque se juegue con el vocablo (4). Pero eso tampoco

---

(1) "Omne quod localiter fertur movetur vel circulariter vel motu recto, vel motu composito ex utroque, sicut si aliquis moveretur per chordam et arcum; manifestum est quod si quis duorum simplicium motuum, scilicet vel circularis vel rectus non potest esse in infinitum continuus, quod multo minus ille qui est ex utroque compositus." Sto. Tomás, *Com. in Phys.,* lib. VIII, lect. XVI, núm. 3. (Edit. leon.)

(2) "...In motu spherico et circulari (non est) diversitas actualis sed potentialis; quae non repugnat simplicitati de qua nunc loquimur; omnis enim magnitudo habet pluralitatem potentialem." Sto. Tomás, *Com. De Coelo,* lib. I, c. I, lect. II, núm. 6. (Edit. leon.)

(3) Cfr. Ruiz Castizo, *Mecánica Racional,* t. I, p. 355, y todo el artículo III del cap. IX de la segunda parte.

(4) "...ea quae non sunt ejusdem speciei non sunt comparabilia. Quia ergo loci mutatio non est ejusdem speciei cum alteratione, non sunt comparabiles veloci-

puede formar un movimiento regular el resultante de una mutación de lugar o de una alteración; pues, propiamente hablando, no es resultante aunque sea simultáneo: como si cambio de sitio una vasija que se está calentando y no deja de calentarse mientras la muevo para trasladarla (1). Para comparar movimientos curvilíneos y rectilíneos nos proporciona medios analíticos la teoría de vectores, coincidiendo en líneas generales con las perspectivas de Santo Tomás, según veremos a continuación.

*Ampliación doctrinal.* Todos los movimientos locales se pueden componer, aunque sean diversos, con tal que no sean contrarios. Es decir, si son contrarios también se componen para impedirse y destruírse y dar por resultante cero. Ya se sabe que son contrarios cuando tienen igual dirección y sentido contrario. Pero un cuerpo puede moverse a la vez hacia arriba y a la derecha, hacia abajo y a la izquierda, etc., sumándose las dos direcciones en una intermedia, de manera que lleve un movimiento que a la vez (*simul*) consta de dos (2).

Ejemplo de esta composición dinámica lo tenemos en una rueda que oscila alrededor de su eje, la cual no puede dar vueltas o girar sino que tiene un movimiento semejante al pendular, compuesto de una elevación y una depresión, alternativamente, en cada una de las semicircunferencias separadas por el diámetro vertical (3).

Otro ejemplo clarísimo nos aduce el Angélico Maestro hablando de la espiral, esa curva que parece una línea sencilla, siendo uniforme su desarrollo y curvatura, y no es recta ni es circular. Pero mirad, nos recomienda el Santo Doctor, mirad el origen de la espiral y os convenceréis de que no es una curva sencilla sino que es mixta de recta y circular. Porque la espiral puede considerarse engendrada por dos movimientos, uno siguiendo la circunferencia normal de la columna o cilindro en que se arrolla la espiral, y otro imaginando que esa circunferencia sube en línea recta a lo largo de una generatriz. Ambos movimientos, que imaginamos separados, hagamos que se verifiquen a la par y uniforme-

---

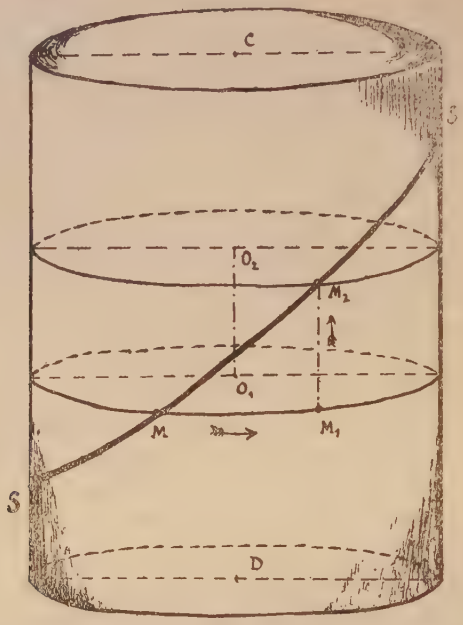
tatis alterationes et locit mutationes." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VII, lect. VIII, núm. 2 (Edit. leon.)

(1) "Motus qui est compositus ex diversis motibus secundum speciem non potest esse regularis. Quomodo esset regularis motus compositus ex alteratione et loci mutatione? Necesse est enim ad hoc quod motus sit regularis, quod partes conveniant ad invicem..." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. V, c. IV, lect. VII, núm. 12.

(2) "Motus autem qui sunt diversi et non contrarii, non se impediunt; sicut motus qui est sursum et qui est in latus, puta in dextrum et sinistrum, non se impediunt sed simul potest aliquid moveri et in sursum et in dextrum." Idem, *ibid.*, lib. VIII, c. VIII, lect. XVI, núm. 4. (Edit. leon.) "Rota quae movetur circa medium sui, non movetur proprie circulariter, sed motus ejus est compositus ex elevatione et depresione." Idem, *Com. De Coelo*, lib. I c. II, lect. III, núm. 7.

mente; y entonces el punto que se mueva con el movimiento resultante nos engendrará la espiral (1).

Me he permitido hacer un mal dibujo para gratificar el razonamiento del Santo.




Imaginemos que el punto $M$ de la espiral $S$ se mueve en dos tiempos; primero en la dirección $MM_1$, sobre la circunferencia $O_1$; después se traslada esta circunferencia hasta coincidir con $O_2$; el punto $M_1$, que durante la traslación habrá permanecido inmóvil, coincidirá con el $M_2$, nuevo punto de la espiral. Si ahora suponemos que se verifican a la vez los dos movimientos, entonces, en un solo tiempo, llegará el punto de $M_1$ a $M_2$, pareciendo un movimiento sencillo el que es compuesto y resultante de dos. No creo que pueda darse una explicación más sencilla y diáfana de la composición de movimientos.

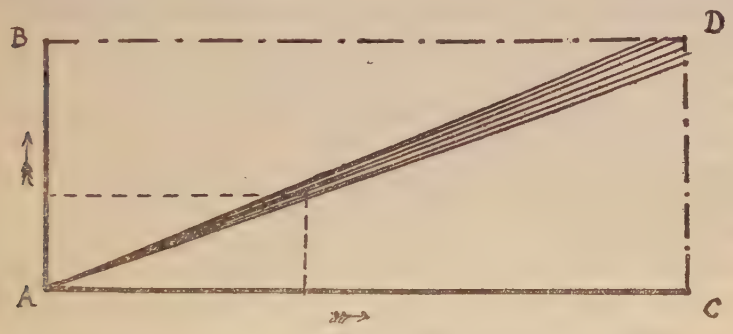
*Ley del paralelogramo.* El teorema tan conocido de la composición de movimientos angulares fué también formulado por el Angélico Doc-

---

(1) "Elix (la espiral) videtur esse una linea simplex quia omnis pars ejus est uniformis: et tamem linea elica non est recta, nec est circularis. Sed dicendum, quod elix, si quis ejus originem consideret, non est linea simplex sed mixta ex recta et circulari. Causatur enim elix ex duobus motibus imaginatis, quorum unus est linae circumeuntis columnam, alius autem est puncti moti per lineam: Si enim uterque motus simul et regulariter perficiatur, constituetur elica linea per motum puncti in linea mota." Sto. Tomás, *De Coelo*, lib. I, c. I, lect. III, núm. 6. (Edit. leon.)

tor para explicar una frase de Aristóteles (1), pero sin que el Estagirita le diera pie para ello, como otras veces.

Se trata del movimiento que siguen las estrellas errantes en sus famosas lluvias, pues llevan direcciones oblicuas. Muchas veces acontece una cosa parecida. Pongamos un ejemplo. Se lanza un cuerpo cálido, una llama, un chorro de vapor, violentamente. Cada una de sus moléculas se halla sometida a dos impulsos, y habría de seguir dos movimientos: el uno *hacia arriba,* que es el *natural,* y otro por efecto de la expulsión, que tira horizontalmente o hacia abajo. Pues las moléculas del vapor o del fuego no siguen ni el un movimiento ni el otro sino que se mueven por el *diámetro,* esto es, siguiendo un movimiento que es el intermedio (*medius inter*) entre el movimiento hacia arriba y el movimiento lateral hacia abajo: en ese movimiento se realiza dinámicamente la composición de los dos. La ley del paralelogramo, que en este caso es rectángulo, es muy clara y aplicable. Si hiciera falta sensibilizar esta doctrina se trazaría una figura, tal como la adjunta. El vapor ardiendo




sale de *A,* y en vez de dirigirse hacia *B,* según pide su inclinación natural, ni hacia *C,* que es la trayectoria del impulso de salida, sigue la *AD,* que es intermedia entre las dos, o sea la diagonal del paralelogramo construído sobre las intensidades de los movimientos parciales. No cabe mayor precisión y claridad (2).

---

(1) πάντα γὰρ κατα τὴν διάμετρον φέρεται τὰ τοιαῦτα,.. Aristóteles, *Meteor.,* lib. I, c. IV.

(2) "Et hoc pluries evenit: quia calidum expulsum fertur duobus lationibus; naturaliter enim, in quantum est calidum, fertur sursum, sed per violentiam expulsionis fertur deorsum; omnia autem talia, quorum motus sic compositi sunt, feruntur secundum diametrum, idest oblique, quia talis motus est quasi medius inter ascensum et descensum..." Sto. Tomás, *Com. in Meteor.,* lib. I, c. IV, lect. VII, núm. 4. (Edit. leon.) "Cum enim motum qui est alicui corpori naturalis, sicut lapidi est motus naturalis deorsum, potentia violenter movens facit quandoque velociorem: et sic talis motus quodammodo est commixtus, dum speciem habet a natura, additionem autem velocitatis a motore violento." Sto. Tomás, *Com. De Coelo et Mundo,* lib. III, c. II, lect. núm. 5:

### El ser completo del movimiento no existe en la naturaleza sino en el alma.

Llegamos a la investigación de un punto difícil, gemelo del que dilucidamos hablando del *tiempo*. Se trata de saber la intervención que tiene nuestra alma en el génesis y en el desarrollo de la idea de movimiento; o sea, dicho en otras palabras, se intenta analizar lo que el movimiento, en cuanto responde a la definición clásica, tiene de real y extrasubjetivo, o tiene de racional y subjetivo. Así como en frase gráfica llegamos a decir que *si no hubiera alma no habría tiempo*, quizá pudiéramos afirmar que si no existiera el alma no habría movimiento: de modo que el movimiento, en su aspecto íntegro y total, es *una creación del alma humana.*

A esta afirmación, que inmediatamente vamos a justificar, pudiera oponerse una sentencia del Angélico Doctor, quien dice que el "movimiento no es algo separado de las cosas, no tiene una naturaleza separada de las cosas, sino que cada forma, en cuanto está actualizándose, es un acto imperfecto, se *está haciendo* (*est in fieri*), en lo cual consiste esencialmente el movimiento", según se definió arriba y según lo hacen todos los tratadistas amigos de Aristóteles (1). Pero precisamente en esas palabras se inicia la clave de la solución.

Porque fuera de nosotros no existen más que las cosas, los cuerpos, los seres que se mueven; fuera de ellos no hay una forma separada que se llame *movimiento*. Esos cuerpos se van moviendo a través del tiempo y del espacio, tratándose de movimiento local. Sobre el móvil que ocupa el *aquí*, suena el *ahora*. Para el aquí para estar apí; aquel ahora se transformó en pasado; y el que era entonces *después* pasó a ser *ahora*.

Análogamente sucede en las franjas del espacio; y en eso consiste el movimiento *haciéndose, in fieri*. Si las cosas moviéndose conservaran lo que fueron y lo que serán, se vería allí reflejada la imagen real del movimiento. Pero cuando está *aquí* no está *allí*, y sólo racionalmente se diferencian porque sólo en la razón se guarda el *allí*, mientras se realiza en la naturaleza y se refleja en la conciencia y se archiva en la memoria el *aquí*: como correspondientes cronológicos, se registran igualmente, y se archivan el *antes* y el *ahora* (2). En todo movimiento aparecen y des-

---

(1) "...motus non habet aliquam aliam naturam separatam a rebus aliis; sed unaquaeque forma secundum quod est in fieri, est actus imperfectus qui dicitur motus." Sto. Tomás, *Com. in Metaphys.*, lib. XI, lect. IX, núm. 2291. (Edit. P. Cathala.)

(2) "*Nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione; eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione in quantum est hic et ibi; et ita alternatio est motus." Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, p. q. X, a. 4 ad 2 um. Me-

aparecen los elementos integrantes, porque hay siempre una generación y una corrupción, hablando en términos de Escuela. Si el movimiento es una alteración, o un crecimiento, o una disminución, claro es que aparece una cosa y desaparece otra, saliendo y entrando en la potencialidad de la materia esas formas que se pierden mientras se adquieren otras. En el movimiento local no se ve claramente la pérdida de una forma, pero hay también una corrupción, una desaparición local, el *abhinc,* el *aquí,* que se hunde en lo pasado, mientras el *in hoc loco,* otro *aquí,* fluye de la potencialidad de lo futuro y viene a ocupar el puesto del desaparecido *ahí;* exactamente igual que sucede con las fases del tiempo (1).

Como hay en el tiempo un *antes* y un *después,* los hay en el movimiento, y en cuanto pueden numerarse como dijimos, constituyen el número y la medida del movimiento, según la bien comentada definición del tiempo. Recordemos algo de lo que entonces dijimos. Si el movimiento tuviese un ser fijo independiente, individual como los seres de la naturaleza, una piedra, un caballo, etc., entonces podría decirse de una manera rotunda y absoluta que sin existir el alma habría esa medida del movimiento, que es el tiempo; como sin contar para nada con mi alma tienen las piedras su medida y los caballos y todos los seres corpóreos. Pero no es así, sino muy al contrario: el movimiento no tiene existencia individual ni fija; no es un ser fijo como las cosas de la naturaleza, ni aun en esas cosas hay nada del movimiento, salvo *eso* indivisible que corresponde al *ahora;* sino que la totalidad del movimiento, su ser íntegro y completo, se toma de la consideración del alma, quien compara la disposición anterior del móvil con la que tiene después. Por eso llegó a decir el Filósofo que no existiendo el alma, el tiempo y, por tanto, el movimiento, no existirían sino de un modo imperfectísimo. Dentro del alma, y por la consideración del alma, aparece el movimiento con su idea perfecta y acabada, deducida y contrastada con la impresión simultánea de la fase actual del cuerpo, que se mueve con el *ahora* de la

---

dítese también el siguiente texto: "Est enim tempus numerus motus; de ratione autem motus es quod faciat distare id quod est, a dispositione in qua prius erat. Unde cum tempus sit numerus primi motus, ex quo in omnibus causatur mutabilitas, sequitur quod propter diuturnitatem temporis, omnia quae sunt in tempore removeantur a sua dispositione." IDEM, *In Phys.*, lib. IV, c. XII, lect. XX, núm. 5.

(1) "...quia in omni motu est quaedam generatio et corruptio, vel simpliciter vel secundum quid. Quod enim in aliquid movetur sicut in terminum, generatur *hoc,* quantum ad motum alterationis et augmenti; aut *in hoc,* quantum ad motum localem; sicut quod movetur de nigro in album, aut de parvo in magnum, fit album vel magnum; quod autem movetur ad aliquem locum, fit existens in loco illo. Sed ex quo aliquid mutatur sicut a termino a quo, corrumpitur hoc in motu alterationis et augmenti, ut nigrum aut parvum; aut *ab hinc,* quamtum ad motum localem." STO. TOMÁS, *Com. in Phys.,* lib. VIII, lect. VI, núm. 2. (Edit. leon.)

propia conciencia, donde tenemos el reloj de esfera luminosa para nuestro mundo interior (1).

En el mundo exterior *no hay más que cuerpos que se mueven,* que cambian de posición según cierta ley, si se trata de movimientos locales; pero no existen *movimientos* como cosas que tienen existencia aislada e independiente.

Por eso la idea completa del movimiento no se obtiene precisamente de lo que existe en la naturaleza (*in rerum natura*) sino también y principalmente de lo que deduce y saca nuestra razón. En el mundo externo no hay sino lo que pudiéramos llamar cierta incoación de un acto que se perfecciona en el ser que se mueve, incoación que es un acto imperfecto y, por tanto, nos da una idea incompletísima de lo que es el movimiento según lo concibe, lo planea y lo define la razón humana.

Recordemos el ejemplo del agua que queremos calentar. Comienza la experiencia (2). El termómetro me señala 18°. Aplico la vasija al fuego. Al cabo de cinco minutos el termómetro subió a 40°. En aquel instante ya no existen los 18° grados término *a quo,* ni existen los grados superiores al 40°. Sólo existe una cantidad de agua a 40° de temperatura, agua que, respecto a la misma cuando tenía 18°, ha ganado 22°; se actualizó su potencialidad calorífica en esos grados; pero respecto al punto de ebullición está todavía en potencia, potencia que se irá actuando conforme el agua se vaya calentando, pero que ahora no existe realmente; hay *cierta incoación...* Sigue calentándose; a los diez minutos más comienza a hervir: llegó al término *ad quem.* De allí no pasa. En el mundo externo, *in rerum natura,* sólo hay una cantidad de agua en ebullición; ni hay los 18° ni los 40° ni ningunos intermedios. Es el alma la que conserva todo el proceso y lo reproduce puntualmente en su mundo interior

---

(1) "Sicut enim ponitur motus ita necesse est poni tempus: quia prius et posterius in motu sunt; et haec, scilicet, prius et posterius motus in quantum sunt numerabilia sunt ipsum tempus... Si ergo motus haberet tempus fixum in rebus, sicut lapis vel aequus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset motus numerus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Et ideo signanter dicit Philosophus quod tempus non existente anima, est ut cumque ens, idest imperfecte; sicut et si dicatur quod motum contingit esse sine anima imperfecte... (Tempus) non habet esse perfectum extra animam, sicut nec motus." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. IV, lect. XXIII, núm. 5. (Ed. leon.)

(2) "Antequam aliquid moveatur, est in potentia ad duos actus, scilicet ad actum perfectum, qui est terminus motus et ad actum imperfectum, qui est motus: sicut aqua, antequam incipiat calefieri est in potentia ad calefieri et ad calidum esse; cum autem calefit, reducitur in actum imperfectum, qui est motus; nondum autem in actum perfectum qui est terminus motus sed adhuc respectu ipsius remanet in potentia." Santo Tomás, *Com. in Phys.*, lib. III, lect. II, número 5. (Edit. Leon.)

y lo deja perpetuado en una gráfica. El plan perfecto (*ratio motus*) del movimiento no lo busquéis fuera del alma; dentro lo hallaréis. Veréis el punto de partida y el de llegada; contemplaréis las posiciones intermedias; abarcaréis la trayectoria en su totalidad, y podréis deducir sus leyes como si las fuerais creando vosotros mismos. Hay, pues, en la naturaleza seres imperfectos que se van perfeccionando; van pasando de la potencia al acto. Los sorprende nuestro espíritu en un instante dado, al cual corresponde una cierta actualización, la que sea; sobre este dato debe trabajar la razón, considerando esa actualización imperfecta correspondiente al *ahora* como algo intermedio entre dos estados: el precedente se compara al actual como la potencia al acto (y por esta consideración el movimiento se define *acto*), y lo que le falta, lo que ha de venir se compara con lo de *ahora*, como el acto se compara a la potencia (y por eso se dice el *acto de un ser que está en potencia*) (1). Todas estas comparaciones las hace la razón, potencia del alma. Luego hablando con claridad y graficando en una frase la doctrina, podemos decir que el *movimiento*, en su aspecto completo, es una creación del alma.

El lector deducirá la importancia máxima que concede el Angélico Doctor al elemento subjetivo en estas profundas enseñanzas acerca del movimiento.

### Cadenas de motores y movidos. Contactos dinámicos que se extienden por todo el Universo, hasta llegar al primer motor inmóvil.

No quedaría completa nuestra exposición de las doctrinas tomistas referentes al movimiento si no abarcáramos la visión de conjunto, esas series de movimientos que se enlazan constantemente en el Universo, desde el astro más lejano al átomo más escondido. Ninguno de esos movimientos es independiente. La ciencia moderna busca ansiosamente la fórmula integral de todas las energías cósmicas, para ver si nos acercamos a su *degradación*. El metafísico vislumbra la cuestión desde su atalaya; y tras una inspección muy detenida, acaba por ver en la lejanía del horizonte inmenso resplandores de divinidad.

No es mi ánimo hacer aquí la descripción y el análisis de la famosa

(1) "Nam ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo qui dealbatur, jam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia..." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. III, lect. V, núm. 16. (Edit. leon.)

vía *ex motu*, para llegar a Dios. Bien merece un estudio aparte para diseñar los antecedentes de esa prueba, sus modalidades y matices a través de la Escolástica y fuera de ella, y aun los distintos tipos que modeló Santo Tomás, iguales en el fondo, pero con diferencias significativas, reveladoras de la visión personal que tenía del problema.

Solamente quisiera pintar al vivo esta totalidad dinámica de cadenas vibrantes en constante agitación, cuyos eslabones piden para sostenerse la inmovilidad activísima de lo infinito.

En los movimientos de los seres del mundo, que es imposible negar si se admite el testimonio de los sentidos (1), hemos de distinguir el efecto de la causa: el movimiento es el efecto, la fuerza (*virtus*), venga de donde venga, es la causa. Hay íntima relación entre la fuerza y el movimiento que produce; de tal manera, que así como la acción del agente material guarda proporción con su propia naturaleza (2) (consecuencia del principio axiomático *operari sequitur esse*), así la fuerza guarda proporción con el movimiento que produce.

Fuerza menor causa movimiento de menos intensidad; tratándose de movimiento local se revela esa débil intensidad en la velocidad más pequeña que lleva el móvil: emplea mucho tiempo y recorre poco espacio (3).

Recordemos que en todo movimiento hay dos cosas: acción y pasión, elemento activo y pasivo; no es que sean dos cosas diferentes, sino una sola, mirada por dos caras; un solo movimiento y no dos: en cuanto se considera el agente, o sea la fuerza, es *acción;* pero considerado en el cuerpo que se mueve, es *pasión,* es *huella* dinámica de la acción primera. Esta palabra es muy expresiva: *huella.* Porque hay entre la acción y la pasión, que constituyen un solo movimiento, la relación de molde a moldeado y de la mano a su guante, si se quiere admitir la metáfora (4). De aquí que cada movimiento es el eslabón de una cadena unido

---

(1) Aunque son bien conocidos, recordaré algunos textos: "Certum est et sensu constat aliqua moveri in mundo." Sto. Tomás, *Sum. Th.,* Ip. q. II, a. 3. "Patet autem sensu aliquid moveri, ut puta, solem." Id., *Sum. Cont. Gent.,* lib. I, c. XIII, etc.

(2) "Actio agentis materialis proportionatur naturae agentis." Sto. Tomás, *Com. in Phys.,* lib. VIII, lect. XXI, núm. 10. (Edit. leon.)

(3) "Minus corpus movet minus mobile in aequali tempore (hoc tamen supposito quod in omni corpore sit minor virtus)... minor autem virtus in aequali tempore movet minus mobile..." Sto. Tomás, *Com. in De Coelo,* lib. 1. Cap. VII, lect. XIV, núm. 3 (Edit. leon.)

(4) "Actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus: secundum enim quod est ab agente dicitur actio secundum autem quod est in patiente dicitur passio." Id., *In lib. Phys.,* lib. III, lect. V, núm. 7. Véase el amplio desarrollo que da el Angélico Doctor a esta idea en el núm. 13. "Similiter motus, secundum quod praedicatur de subjecto in quo est constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis." Id., *Com. in Metaphys.,* lib. XI, lect. IX, núm. 2313. (Ed. P. Cathala.)

al agente por un lado y por el otro actuando sobre el paciente, que es el cuerpo que se mueve. Hay un verdadero contacto dinámico, un abrazo íntimo de actividad y movimiento entre el motor y el móvil; nada hay que se interponga entre los dos: eso es clarísimo, decía Aristóteles (1); y Santo Tomás se entretenía comentando las reflexiones del Estagirita, demostrando minuciosamente la proposición en cada una de las tres clases de movimiento: alteración, crecimiento y disminución y movimiento local (2). En este último, que es el caso más importante, se ve la verdad de la conclusión con una claridad meridiana, porque en los otros dos casos *lo que se mueve* no puede en general decirse que a su vez *mueve a otro;* pero en el movimiento local, sí: mueve, por lo menos, el aire que le rodea, y, en general, las partículas del medio ambiente. De manera que se puede afirmar que el cuerpo es movido por otro (3). Hay contactos dinámicos por ambos lados, un engranaje sublime y a la vez inmenso, que se extiende a través de todos los seres desde el cielo empíreo hasta el centro de la tierra.

¡Misteriosos contactos dinámicos! Sin duda se abrazan los seres con brazos de energía... La acción no engendra separación, sino unión y perfeccionamiento del ser que obra (4). Esos abrazos que se dan los seres y se prolongan hasta las fronteras de lo infinito, ofrecen una grandiosa perspectiva a los ojos del filósofo natural. Desaparecen como por encanto dos fantasmas de la razón: el *vacío* y la acción *in distans*. El vacío es enemigo del movimiento, el cual depende, si es natural, de la

---

(1) φανερὸν δὴ ὅτι τὸ [κατὰ τόπον] κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν ἅμα καὶ οὐθὲν αὐτῶν ἐστ ταξύ.—Aristóteles, *Phys.*, lib. VII, cap. II, text. 10.

(2) "Sicut tres sunt species motus ita tres sunt species mobilium et etiam moventium; et in omnibus est verum quod dictum est, scilicet quod movens et motum sint simul, ut ostendetur in singulis..." Así lo va demostrando ampliamente siguiendo el hilo de Aristóteles. Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VIII, lect. III, núms. 2 y sigts. Más adelante adquiere un nuevo matiz la fórmula por los adverbios que se añaden: "Et sic ulterius concludit universaliter, quod inter ultimum movens et primum motum nihil est medium." Id., libro VII, lect. IV, núm. 4.

(3) "In motu tria inveniuntur: quorum unum est mobile quod movetur, aliud autem est movens, tertium est instrumentum quo movens movet. In istis autem tribus manifestum est quod id quod movetur, necesse est moveri, sed non est necesse quod moveat. Instrumentum autem quo movens movet, necesse est et movere et moveri (movetur autem a principali movente, et movet ultimum motum); unde et omne quod movet et movetur, habet rationem instrumenti... Et hoc maxime manifestum est in motu locali: necesse est quod a primo movente usque ad ultimum motum, omnia se tangant ad invicem..." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VIII, lect. IX, núm. 8. (Edit. leon.) "Tangere autem dicuntur quorum ultima sunt simul. Ultima autem corporum sunt superficies, et ultima superficierum sunt lineae, et ultima linearum sunt puncta. Si ergo ponatur quod duae lineae se tangant in suis ultimis, duo puncta linearum se tangentium continebuntur sub uno puncto loci continentis." Idem, *ibid.*, lib. V, lect. V, núm. 2.

(4) "Operatio non facit distare sed perfecit operationem." Sto. Tomás, *Com. in libro De Anima*, lib. I, lect. VI, núm. 86.

misma naturaleza de los seres elementales, que son las partes componentes del mundo (1). Además, el vacío supondría una velocidad infinita en el móvil, al menos según la razón aristotélica; y por eso, juntamente con otras razones, se rechaza el vacío con horror..., porque horror siente la naturaleza al vacío (2).

La acción a distancia desaparece también. Los astros influyen en los cuerpos sublunares comunicando su virtud a los cuerpos intermedios aunque de forma diferente: como la impresión que se produce en la mano del pescador cuando toca la red en que se halla el pez torpedo no la siente la red sino la mano, aunque la transmite la red (3), así los astros superiores e inferiores transmiten sus vehementes influjos sin dejarlos sentir en los medios transmisores. Los movimientos naturales se producen por principios activos intrínsecos, que a su vez son pasivos porque reciben las influencias de sus lugares propios y naturales (4). Los movimientos violentos se verifican mediante una fuerza extrínseca que se imprime en el cuerpo que se mueve, pero sin causar alteración en su ser. Por esto no puede decirse en puridad que esta virtud del motor violento se introduzca en el cuerpo movido, porque entonces el movimiento se originaría de un principio *intrínseco,* dejando de ser violento y convirtiéndose en *natural* (5). Por eso para acompañar el movimiento de dicho cuerpo y sostenerlo (pone por ejemplo una piedra que se lanza al aire) supone Aristóteles y comenta Santo Tomás que el impulso se transmite a la piedra y al aire que le rodea, el cual sostiene, como su instrumento dinámico, dicho movimiento de la piedra, porque el aire es más susceptible a la impresión de la fuerza y la conserva más, y por medio del aire

---

(1) A esos cuerpos les llama elementos, "quae sunt partes mundi". *De Coelo,* libro I, lect. XVII, núm. 2.

(2) "Et sic manifestum est quod natura uniuscujusque corporis est causa motus localis, et non vacuum." Id., *Com. in Phys.,* lib. IV, c. VIII, lect. XI, núm. 2. Véase lect. II. *Ex parte velocitatis et tarditatis in motu ostenditur vacuum separatum non esse.*

(3) "Sicut enim torpedo retentus in reti stupefacit manum praeter hoc, quod stupefaciat rete alteratur quae stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis: ita etiam oportet quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus, quam in inferioribus corporibus, quamvis non eosdem efectus utrobique habeant. Sto. Tomás, *Com. in II Sent.,* d. XV, q. I, a. 2, ad 6um. De este asunto se tratará con mayor detención en el capítulo siguiente.

(4) "Est enim motus secundum naturam cujus principium est in ipso quod movetur: non solum autem principium activum, sed etiam passivum quod quidem est potentia per quam aliquid est naturaliter susceptivum mutationis alterius. Et ideo cum corpora inferiora moventur a corporibus superioribus non est motus violentus sed naturalis." Sto. Tomás, *Com. De Coelo,* lib. III, c. II, lect. VII, núm. 5.

(5) "Non est autem intelligendum quod virtus violenti motoris imprimat lapidi qui per violentiam movetur aliquam virtutem, per quam moveatur... nam sic motus violentus esset a principio intrinseco, quod est contra rationem motus violenti." Sto. Tomás, *Com. De Coelo,* lib. III, c. II, lect. VII, núm. 6.

se mantiene presente al cuerpo la acción del motor violento (1). Nunca hay, por consiguiente, separación completa entre el motor y el móvil, entre miles y millones de motores y móviles que enlazados, forman el Universo. Pudiérase decir que todo el Universo es una vibración, una constante agitación dinámica... Los astros más lejanos influyen desde su apacible altura, atravesando su virtud los orbes intermedios, sobre la superficie de la tierra y llegan hasta el mismo centro de ella... Ved un inmenso campo de fuerzas obrando en todas direcciones, en engranajes dinámicos perennes, en cadenas entrelazadas de motores y movidos (2).

Así que, espontáneamente, se presenta la cuestión del primer motor de todos los motores: cuestión que, tratándose del movimiento local, se grafica en las perspectivas cosmográficas que acabamos de mencionar *ligeramente*, porque las estudiaremos después en plan de crítica reflexiva y pensada. Esa cuestión, que nos lleva al pie de la vía luminosa, eficacísima, por donde vamos a Dios, *Primer Motor Inmóvil*, st resuelve fácilmente, como insinúa el padre Norberto del Prado, comenzando por la Física y acabando por la Metafísica (3). Los tres tipos de prueba que forjó el Angélico se fundan en los mismos principios, aunque varía en líneas accidentales el desarrollo (4). Como Santo Tomás advierte en la *Sum. contra Gentes*, se apoya la prueba en dos tesis, que hay que demostrar: Primera. *Todo lo que se mueve es movido por otro.* Segunda. *En la serie de motores y movidos es imposible proceder hasta el infinito* (5). Al razonamiento empírico que demuestra la primera tesis, como siempre recuerda el Angélico Doctor (6), debe agregarse el argumento metafí-

(1) "Virtus violenti motoris per modum cujusdam impressionis tradit motum utrique, id est, vel aeri sursum moto vel deorsum moto; vel etiam aeri, et corpori gravi puta, lapidi." ID., *ibid.*, lib. III, c. II, lect. VII, núm. 6. Y añade: Inde esse quod quamvis motor violentus non sequatur ipsum mobile quod per violentiam fertur, puta, lapidem, ut praesentialiter ipsum moveat, tamen movet per impressionem aeris; si enim non esset tale corpus, quale est aer, non esset motus violentus. Ex quo patet quod aer est instrumentum motus violenti necessarium..." *Ibid.* "Causatur motus talium projectorum ex impulsu medii deferentis quod facilius recipit impressionem moventis, quam ipsum grave quod projicitur." IBID., lib. II, c. VI, lect. VIII, núm. 5.

(2) "Actus mobilis qui est motus accidit ex contactu moventium; ex quo sequitur quod simul agit patiatur." ID., *In Phys.*, lib. III, lec. IV, núm. 6. (Edit. leon.)

(3) "Via autem motus inchoatur in Physica; sed non perficitur nisi in Metaphysica. DEL PRADO, O. P.: *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae.* Placentiae, 1899, pp. 9-10.

(4) Los tres tipos están expuestos en estas obras. PRIMERO, *Compendium Theologiae*, c. II; SEGUNDO, *Summa contra Gentes*, lib. I, c. XIII; TERCERO, *Summa Theol.*, p. I, q. II, a. 3.

(5) "Scilicet quod omne motum movetur ab alio... et quod moventibus et motis non est procedere in infinitum." *Summa contra gentes*, lib. I, c. XIII. En la *Summa Theologica* razona de igual manera.

(6) "Ostensum est autem in VII et VIII Phys. quod omne quod movetur ab alio movetur, non solum in his quae moventur per violentiam, de quibus magis est manifestum sed etiam in his quae moventur naturaliter, sicut corpora gravia et levia mo-

sico de la potencia y el acto, pues el movimiento indica potencialidad que se actualiza; y esta actualización debe depender de otro agente, porque la potencia y el acto no pueden estar en un mismo sujeto *secundum idem* (1). De aquí se infiere la gran virtualidad de la segunda tesis, en que se afirma la imposibilidad de acudir a series infinitas de motores movidos para explicar el movimiento (2), porque es sumar infinitos seres potenciales, de cuya suma más puede inferirse un ser *in actu*, como de la suma de infinitos ceros no puede venir ninguna cantidad por pequeña que sea. Recordad el ejemplo del calor. Si queremos hacer hervir el agua, necesitamos un fuego capaz de darle 100° de temperatura, más o menos. Traed focos caloríficos de 50°, que son potenciales con relación a los 100°. Aunque acumuléis infinitos focos de esos, jamás haréis hervir el agua porque no os dará más que 50° y entre los infinitos juntos no podrían subir ni un grado más. El ejemplo es bastante claro y expresivo. Y como esa serie de movimientos que bajo su aspecto local, vuelvo a decir, se reflejan en el Universo dinámico, se realiza actualmente, constantemente, se sigue que la demostración tiene vigor actual y vitalidad constante aunque pueda retrotraerse a los tiempos primitivos, como hizo también Santo Tomás, dando una nueva fase a la *primera vía* (3).

Cuando el Angélico Doctor contemplaba el Universo, veíalo pare-

---

ventur a generante vel a removente prohibens." Sto. Tomás, *Com. De Coelo*, lib. I, lect. XV, núm. 4. (Edit. leon.) En las dos *Summas* pone ejemplo de motores movidos.

(1) "Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens actu; sicut calidum in actu ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse calidum in actu, et per hoc movet et alterat ipsum... Id., *Sum. Theol.*, p. I, q. II, a. 3, c. Cfr. *Com. in Phys.*, libs. III y VIII, por ejemplo: "Omne quod prius est potentia et postea in actu, quodammodo movetur; movens autem invenitur prius esse movens in potentia et postea movens in actu: movens ergo hujusmodi movetur. Id., *ibid.*, lib. III, lect. IV, núm. 3. (Edit. leon.)

(2) "Si non movetur habetur propositum, scilicet quod aliquid sit movens inmobile. quod est proprietas primi moventis. Si autem et ipsum movens movetur, oportet quod moveatur ab altero movente; et hoc iterum movens, si et ipsum movetur, movetur ab altero. Sed hoc non potest procedere in infinitum, sed oportet in aliquo stare. Erit ergo aliquid primum movens quod erit prima causa motus: ita scilicet quod ipsum non movetur, sed movet omnia." Sto. Tomás, *Com. in Phys.*, lib. VII, lect. II, n. 1. (Edit. leon.) En todas las obras el mismo razonamiento.

(3) "Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sunt demostrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et inmaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praexistente. Et si hoc non sit aeternus, oportet iterum quod sit productus ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cujus substantia non sit potentia, et per consequens inmaterialem." Idem, *In Metaphys.*, lib. XII, lect. V, núm. 2499. (Edit. P. Cathala.)

cido al bocetado por Aristóteles; pero sobre la esfera cristalina y aun sobre la esfera del primer móvil descubría con embeleso al Cielo Empíreo, mansión de los Bienaventurados, admitido sin darle una extrema importancia, como veremos en el capítulo siguiente (1). El primer móvil recibía el influjo de una substancia inmaterial. No admitiendo el *alma universal* del Mundo de Aristóteles, adoptaba la solución tradicional de los espíritus angélicos, moviendo las esferas celestes (2). La primera substancia inmaterial y sempiterna, acto puro, motor inmóvil, o sea Dios, mueve a los demás motores, no a brazo, sino como corresponde a su naturaleza, por medio de la inteligencia y por medio del bien deseable (3). Mueve como el bien al corazón que le ama, por atracción suprema y nobilísima, que es energía palpitante y extendida por todo el Universo, sin confundirse con él, aunque llegando por su inmensidad al ser más diminuto, a la vibración más tenue, a la ondulación más débil..., a todas partes (*ubique*) donde está Dios por esencia, presencia y potencia (4).

¡Magnífico y grandioso panorama! Con más justa razón que Aristóteles podía exclamar el Angélico Doctor: "Algo divino se extiende por toda la naturaleza..." (5). Ved la sublime apoteosis del primer motor inmóvil...

Fr. Luis Urbano, O. P.,
*Doctor en Ciencias Físicas.*

*Valencia, Real Convento de Predicadores, junio de 1926.*

---

(1) Cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. LXVI, a. 3; q. CXII, a. 1, ad 2, id., a. 4; *Quaestiones Disp.* De Creatione, q. III, 18.

(2) *Sum. Theol.*, p. I, q. LI, a. 3, ad 3$^{m}$; q. LII, a. 2, c.; etc., etc.

"Postquam Philosophus ostendit aliquam substantiam esse sempiternam, inmaterialem et inmobilem cujus substantia est actus, procedit ad inquirendum, conditionem ipsius substantiae... Dicit ergo primum quod cum ostensum sit quod sit primum movens non motum, necesse est quod sic moveat sicut desiderabile et intelligibile..." Sto. Tomás, *Com. in Metaphys.*, lib. XII, lect. VII, núm. 2519. Véase toda la lección VII, la VIII y la IX, donde resplandece visiblemente esta sentencia muy repetida: "Prima inmaterialis substantia movet sicut intelligibile et bonum desiderabile."

(4) "...Sic ergo est (Deus) in omnibus per potentiam in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (Art. 1)." Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, p. I, q. VIII, a. 3. Toda la cuestión es interesantísima.

(5) παντα γαρ φύσει ἔχει τ θεῖόν, Aristóteles, *Post. Anal.*, lib. I, c. V, text. 15.

# Los manuscritos de Santo Tomás, de la Biblioteca Nacional de Madrid

Los 26 manuscritos de Santo Tomás que hay en nuestra Biblioteca Nacional forman una colección variada, y sin duda la más abundante de cuantas hay en España. Al describirlos hemos seguido las mismas normas de sobriedad que indicábamos en el artículo anterior. Sólo uno de ellos, el 5544, que contiene en su mayor parte referencias de sermones del Santo, va descrito con toda minuciosidad, por exigirlo así la naturaleza de la materia.

Sobre la procedencia de estos manuscritos poco o nada se sabe, por no haber llevado nota al principio en aquel centro del origen de los fondos que allí ingresaban. Además, al encuadernarlos de nuevo se ha tenido el mal acuerdo de eliminar las hojas de defensa que suelen llevar muchos códices antes y después de las guardas, y a veces se ha extendido a estas mismas la eliminación, privándonos de los datos que en ellas se consignan frecuentemente acerca de sus antiguos poseedores.

* * *

**Cód. 208.** Perg., 352 × 260 mm., s. XIII-XIV, 237 fols. numerados, a dos columnas, iniciales en oro, encuadern. mudéjar. Hermoso códice con amplios márgenes, con broches para el cierre. Conserva todavía en la pasta la anilla para enganchar la cadena con que se sujetaba al armario.

Fol. 1 vb. Después de la tabla del libro primero hay esta rúbrica: Incipit liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium editus a fratre Thoma de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. Cap. primum:

quod sit officium sapientis. *Inc.*: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium... *Expl.* (f. 237 vb): et non ascendent super cor, sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. Amen. Explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles a fratre Thoma de Aquino editus.

**Cód. 214.** Perg., 355 × 253 mm., s. XIV, 268 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul y la segunda y tercera con miniaturas; el texto evangélico en letra mayor que el comentario, encuadern. moderna en holandesa.

1. Fols. 1 ra-200 va. [Catena aurea in Matthaeum.] *Inc.*: Sanctissimo ac reverendissimo patri domino Urbano, divina providentia pape quarto, frater Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, devota reverentia pedum oscula beatorum... *Expl.*: qui sursum invitat ad gloriam etc. Cujus glorie participes nos faciat ipse Christus rex glorie, qui est Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

2. Fols. 201 ra-268 vb. [Cat. aurea in Marcum.] *Inc.*: Reverendo in Christo patri domino Anibaldo bagsilice (*sic*) xii apostolorum venerabili presbitero cardinali, frater Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, se totum. Rerum opifex Deus solo sue bonitatis intuitu cuncta in esse producens... *Expl.*: in omnibus verbis et operibus, quia te decet et sermonum et operum gloria. Amen.

**Cód. 231.** Perg., 322 × 220 mm., s. XV, 80 fols., a dos columnas, primera inicial en oro y colores, encuadern. en cartón recubierto de pergamino verde.

*Rub.*: Incipit expositio angelici doctoris sancti Thome de Aquino, sacri ordinis predicatorum, super Isayam prophetam. Incipit prologus in eumdem. *Inc.* (f. 1 ra): Scribe visum et splana eum super tabulas et percurrat qui legerit eum quia adhuc visus procul... *Expl.*: letabitur justus cum viderit vindictam. Ab istis penis nos liberet qui incipere et consummare dedit. Et sic terminatur sententia et expositio ad litteram super Isayam secundum fratrem Thomam de Aquino, quam transtulit ad litteram legibilem cum [com]plemento auctoritatum frater Jacobinus Astensis, de provincia Lombardie, tunc temporis studens in studio generali Neapolitano. Ordinavit etiam collationes certis locis super quaslibet lectiones. Et hoc fecit ad utilitatem fratrum ordinis nostri, ut dedictis scriptis copia haberetur. Amen.

Thome finitur opus exponens Ysayam,
qui fecit multa bona supra philosophiam.
Pluraque fecisset ipsum si non rapuisset
mors media vita; requiescat pace petita. Amen.

**Cód. 264.** Papel, 218 × 150 mm., s. XV, 82 fols. numerados, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada.

1. Fols. 1-68. *Rub.*: Joannes Turrecremate: Contra errores Mahome et turcorum. *Inc.*: Beatissimo et clementissimo domino et prodomino Pio universalis ecclesie summo pontifici Joannes de Turrecremata... *Expl.*: nec in cor hominis ascendit que preparavit Deus hiis qui diligunt dominum. Explicit tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive sarracenorum, sic festinanter compilatus per reverendissimum dominum sancti Sixti propter dietam principum proxime celebrandam ad obviamdam hostilitatem incursibus turci.

2. Fols. 72-82. *Inc.*: Quoniam parvus error in principio maximus est in fine... *Expl.*: excepto primo principio, quod quidem est infinite simplicitatis, cui non convenit notio generis vel speciei propter sui simplicitatem, in quo est finis omnium. Ipsi honor et gloria in secula. Amen. Explicit tractatus de ente et de essentia sancti doctoris Thome de Aquino, ordinis predicatorum.

**Cód. 306.** Papel, 217 × 150 mm., s. XV, 289 fols. numerados, encuadern. moderna en pasta española.

Contiene varios extractos de San Bernardo, de San Isidoro, de San Egidio, etc.

En los folios 24 r-47 v. hay este fragmento de Santo Tomás: *Rub.*: Incipit brevis compilatio theologie edita a sancto Thoma de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. Cap. primum: que sit auctoris intentio. *Inc.*: Eterni patris verbum sua ymensitate... *Des.* [Cap. 104 de la 1.ª parte]: Circa ea vero que sub sensu cadunt multa sunt, quorum rationem cognoscere per certitudinem [non possumus].

**Cód. 384.** Perg., 370 × 250 mm., s. XIV, 228 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. moderna en piel.

*Inc.* (f. 1 ra) [II-II Summae theol.]: Post communem considerationem de virtutibus et vitiis... *Expl.* (f. 225 ra): et sempiternam requiem animarum, ad quam nos perducat ipse qui promisit Christus dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Amen.

**Cód. 446.** Perg. 280 × 205 mm., s. XV, 132 fols. numerados, a dos columnas, códice escrito con mucho esmero, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada.

*Inc.* [Catena aurea in Joannem]: Divine visionis sublimitate illustratus Isaias dixit: Vidi dominum sedentem super solium... *Expl.*: multo facilius facere que volebat, quia ipse est super omnia Deus benedictus in secula. Amen. Deo gratias.

**Cód. 499.** Vitela, 316 × 225 mm., s. XIII, 212 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, notas marginales breves, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada. Tiene señaladas las *pecias*, correspondiendo 57 a todo el códice.

*Inc.* (f. 1 vb, a continuación de la tabla del libro primero): Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. Prov. VIII. Multitudinis usus... *Expl.*: et non ascendent super cor. Sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. Explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles a fratre Thoma de Aquino editus [Sigue reproducida en negro esta misma rúbrica, en la que las palabras *a fratre* han sido sustituídas posteriormente por *a sancto*, y viene luego el colofón]. Anno domini milesimo ducentesimo octogesimo secundo, feria quinta post festum beati Andree apostoli, fuit scriptus liber iste nomine fratris Girardi Lothoringi de ordine fratrum... [una palabra raspada].—En letra posterior: Est bibliothecae maronianae.

**Cód. 500.** Perg., 320 × 224 mm., s. XIII-XIV, 271 fols., a dos columnas. La escritura es de dos amanuenses, de uno hasta el fol. 231 inclusive y del otro el resto.

1. Fols. 1 ra-105 vb. *Rúbrica del margen superior*: De veritate. *Inc.*: Questio est de veritate, et primo queritur quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens... *Expl.*: ut essent idonea ad operationem anime sicut et in statu innocentie accidisset fortasis. Alia conceduntur, quia verum concludunt [licet] aliqua eorum non sufficienter.

2. Fols. 105 vb-269 vb. Contiene los Cuodlibetos del Santo por este orden, tomando por base el de las ediciones: 8 (fols. 205 vb-211 va), 9 (fols. 211 va-217 vb), 10 (fols. 217 vb-222 rb), 7 (fols. 222 rb-226 rb), *De sensibus sacrae scripturae* (fols. 226 rb-227 va), *De opere manuali* (fols. 227 va-230 va), 1 (fols. 232 ra-237 rb), 2 (fols. 237 rb-241 va), 3 (fols. 241 va-249 va), 4 (fols. 249 va-256 va), 5 (fols. 256 va-260 vb), 6 (fols. 260 vb-264 ra), 11 (fols. 264 ra-266 va), 12 (fols. 266 va-269 vb).

El cuodlibeto VII termina con las palabras *et lacrymarum deperditio restauraretur* [del art. 13]. *Explicit quodlibet;* y sigue inmediatamente la cuestión *De sensibus sacrae scripturae*. El cuodlibeto IV contiene (folios 253 rb-256 va) la cuestión *De pueris recipiendis*. Al final del cuodlibeto XI hay esta nota marginal de mano del mismo copista: "[Sc]ias quod istud quodlibet est [compl]etum; sed ego non potui plus habere"; y añade a continuación: "XII quodlibet non est fratris Thome."

La aparente arbitrariedad que se nota en el orden indicado de los cuodlibetos de este códice obedece a la formación del mismo, que tuvo lugar por la unión de dos manuscritos distintos, de los cuales el primero contenía, además de las Cuestiones disputadas, los cuodlibetos 8, 9, 10 y 7, y el otro los cuodlibetos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11 y 12. El primero llega hasta el folio 231, y allí figura la tabla de todo lo que contiene ese primer códice; el segundo comprende desde el folio 232 hasta el final, donde lleva también el índice de su correspondiente contenido. El carácter de la letra es sensiblemente distinto en ambos, y hasta la caja de la escritura difiere algo. De este manuscrito hemos publicado una descripción más detallada en La Ciencia Tomista, t. XXIX (1924), págs. 381-82.

**Cód. 513**. Perg., 360 × 245 mm., s. XIII-XIV, 181 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. en pasta verde.

*Inc.* (f. 1 ra): Quia catholice veritatis doctor non solum provectos debet instruere... *Expl.* (f. 179 v): Talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in secula. Amen. Explicit liber primus summe fratris Thome de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, magistri in theologia.

**Cód. 514.** Perg., 355 × 235 mm., s. XIV, 165 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. en pasta verde.

*Inc.* (f. 1 ra): Quia sicut Damascenus dicit, homo factus ad ymaginem Dei dicitur... *Expl.* (f. 162 rb): Et hec de moralibus in communi dicta sufficiant.—Sigue la tabla en cuatro folios, y al fin de ella se lee esta rúbrica: Expliciunt capitula prime partis secundi libri editi a fratre Thoma de Aquino, de ordine fratrum predicatorum. Deo gratias.

**Cód. 515.** Perg., 355 × 225 mm., s. XIII, 156 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. en pasta verde. La escritura es de varios amanuenses. Del primero son los cuatro primeros folios que contienen el índice. Falta el folio primero del texto, el cual comienza con el

final de la cuestión primera en el folio 5 de la numeración moderna. Los folios 5-11 son de un segundo copista. El final del texto del folio 11 vb coincide con el principio del del fol. 12 ra, estando repetido el principio del artículo 4.° de la cuestión V. Los folios 12-61 son de un tercer copista, y la letra tiene un carácter elegante, aunque de forma arcaica característica del siglo XIII. Los folios 62-120 son de un cuarto copista. Lo escrito en el folio 120 vb. termina poco después de la mitad del folio, quedando el resto en blanco, aunque sin interrupción del texto. Lo que sigue desde el folio 121 hasta el final es de un quinto amanuense. A juzgar por estos caracteres, la copia debió hacerse simultáneamente por los cuatro o cinco amanuenses. Tiene bastantes notas marginales de varias manos.

Fol. 1 ra. *Rub.*: Hic incipiunt capitula tertie partis summe fratris Thome de Aquino, ordinis fratrum predicatorum.—Fol. 4 ra: Expliciunt tituli tertie partis fratris Thome de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. *Inc.* (f. 5 ra): se subjicientes ei... *Des.* (f. 156 vb): ideo ante baptismum non distinguitur penitentia mortalium et venialium. Deinde considerandum est de singulis partibus penitentie. Et primo, de contritione; secundo de confessione; tertio, de satisfactione.—Hoc opus expletur, crucifixo gloria detur. Amen. Amen.

Sigue luego en cursiva este *planctus*:

Vox Rachelis planctum plangit, tristatur ecclesia.
Plebs fidelis tota plangit, gemit romana curia.
Luminare majus tangit umbrosa mesticia.
[Entre líneas: "Mundus dat suspiria."]
Clarus Thomas jam non clangit, predicantium gloria, etc.

Acerca de este *planctus* cfr. La Ciencia Tomista, t. XXVIII (1923), págs. 231-32.

**Cód. 516.** Perg., 342 × 232 mm., s. XIV, 72 fols. numerados, a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. moderna en holandesa.

Fol. 1 ra. [In primum Sent.] *Inc.*: Ego sapientia effudi flumina, ego quasi trames aque immense de fluvio... *Expl.* (f. 69 ra): Verbum Dei filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit, cui est honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen.—En letra posterior: Explicit primus sancti Thome.

**Cód. 519.** Perg., 352 × 222 mm., s. XIV, 253 fols., a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. moderna en piel. Tiene señaladas las *pecias* hasta el folio 125 v., al que corresponde la pecia XXIX.

1. Fols. 1 ra-128 ra. *Inc.*: Questio prima: de potentia Dei; et primo queritur utrum in Deo sit potentia... *Expl.*: et idem potest dici de aliis similitudinibus.—Sigue la tabla de cuestiones y de artículos y al fin de ella hay esta rúbrica, en la que las letras incluídas en paréntesis son de mano posterior: Expliciunt tituli questionum de potentia Dei E(dite) (a) F(ratre) T(oma) de Aquino (ordinis predicatorum).

2. Fols. 129 ra-252 vb. *Rub.*: De malo. *Inc.*: Questio est de malo; et primo queritur an malum sit aliquid... *Expl.*: impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.—Sigue la tabla, y al fin de ella se lee: Expliciunt tituli questionum de malo fratris Thome de Aquino, ordinis fratrum predicatorum.—En letra posterior y tachada se añade: Melius profecto [dicendum] sancti Thome.

**Cód. 529.** Perg., 327 × 225 mm., s. XIV, 206 fols. numerados, iniciales en rojo y azul, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada.

Fol. 1 ra. Rúbrica de letra posterior al texto: Tertium scriptum sancti Thome. *Inc.* [In III Sent.]: Ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant. Ecc. I. Ex istis verbis... *Expl.* (f. 206 va): in nobis accidit et perficit virtutes, quibus ad vitam eternam pervenitur, in qua cum Christo vivamus per omnia secula seculorum. Amen.—Rúbrica de mano posterior: Explicit tertium scriptum sancti Thome.

**Cód. 530.** Perg., 325 × 222 mm., s. XIV, 155 fols. numerados, a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. moderna en holandesa.

Fol. 1 ra. *Inc.*: [In II Sent.]: Spiritus ejus ornavit celos et obstetricante manu ejus eductus est coluber tortuosus... *Expl.* (f. 152 rb) qui est sacerdos et rex; sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in secula seculorum. Amen. Explicit secundus *fratris* [raspada la *s* y retocadas la *f* y la *r* de la fórmula *fris.*, se ha sustituído ésta por *sci.*=sancti] Thome de Aquino, ordinis predicatorum.

**Cód. 532.** Perg., 306 × 222 mm., s. XIII, 293 fols. numerados, a dos columnas, iniciales en rojo y azul, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada.

Fol. 1 ra. Rúbrica del margen superior en mayúsculas: L[iber] IIII Thome. *Inc.* [In IV Sent.]: Misit verbum suum et sanavit eos et eripuit eos de interitionibus eorum, etc. Ex peccato primi hominis... *Expl.*

(f. 284 ra): ut sic a Deo incipiens ejus doctrina etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia et finis per quem omnia ordinantur, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.—Sigue la tabla en letra posterior.

**Cód. 1565.** Perg., 250 × 185 mm., ss. XIII y XIV, 113 folios numerados, a dos columnas, letra de varias manos, códice formado por la agregación de dos o más manuscritos, encuadern. moderna en pasta española. Al folio 68 v. se lee: Questiones iste sunt Benedicti, filii magistri Simonis de Benet. El tal Benedicto es el dueño, no el autor de las cuestiones, como equivocadamente lo ha entendido el anónimo que confeccionó el índice que hay al principio del códice.

1. Fols. 2 r-13 v. *Inc.*: Primum constitue, etc. Quia supponitur quod ille liber Perymenias... Rúbrica del final: Expliciunt questiones libri Perihermenias edite a magistro Petro de Alvernia.

2. Fol. 13 v. *Inc.*: Circa librum Porphyrii quedam in generali queruntur... Rúbrica del final: Expliciunt questiones super Porphyrio et predicamentis compilate a magistro Petro de Alvernia.

3. Fols. 24 v-25 v. [Anonymi quaestiones logicae]: *Inc.*: Queritur utrum logicus considerare debeat secundas intentiones... *Des.*: unde dicitur in 3 de Anima, quod intellectus in actu et intelligibile sunt idem in actu et hujusmodi exemplum... (*incompleto*).

4. Fols. 26 r-47 [Anonymi quaestiones de forma substantiali]. *Inc.*: Si consequentia aliqua sit necessaria et antecedens sit necessarium, consequens... (*incompleto*).

5. Fols. 48 r-67 v. [Sancti Thomae quaestiones disputatae de anima]. *Inc.*: Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid... Primo queritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana esset forma et hoc aliquid, esset per se subsistens et habens per se esse completum... *Des.* [art. último, incompleto]: sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorruptibiliter secundum modum suunt.

6. Fol. 71 [Syncathegorematica Gualterii Burlei]. *Inc.*: Ut juvenes in quolibet problemate disputantes...

7. Fol. 79. [Anonymi quaestiones de variis sophismatibus]. *Inc.*: Queritur de hoc sophismate: omnis anima necessario est justa...

8. Fol. 83. [Tractatus de puritate artis logicae G. Burlei]. *Inc.*: Suppositis significatis terminorum incomplexorum...

9. Fol. 104 vb. [Tractatus anonymus et incompletus]. *Inc.*: Nota quod ad concludendum quamlibet conclusionem nobis debemus invenire...

**Cód. 3076.** Perg., 292 × 205 mm., ss. XIV-XV, 75 fols., a dos columnas, primera inicial iluminada en oro y colores, encuadern. en piel encarnada. En la guarda final se lee: Aquest libre es de mi, Jacme Vidal; costani quinze reals.

Fols. 1 ra-75 va. *Rub.*: Incipit primus liber de celo et mundo. *Inc.*: Sicut philosophus dicit in primo physicorum, tunc opinamur cognoscere unumquodque cum ejus causas cognoscimus primas et principia prima et usque ad elementa... *Expl.*: et de accidentibus circa ipsa que primo reperiuntur in corporibus primis, quorum conditor primus es Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

En el folio 59 ra, frente al texto (libro III): Deinde cum dicit: Utrum autem, inquirit quot secundum numerum et qualia sunt secundum naturam, et quoniam alii aliter et aliter opinabantur..., se lee al margen, en letra algo posterior: Usque ad hanc partem scripsit beatus Thomas exclusive.

**Cód. 3092.** Perg., 285 × 205 mm., s. XIV, 131 fols. numerados, a dos columnas, encuadern. en pasta recubierta de piel encarnada. En el último folio hay una nota del s. XV que dice: Fr. Didacus emit istum librum de fratre Joanne Gadalfajare per tres duplas.

Contiene los tratados siguientes:

1. Fols. 2-87. *Rub.*: Scriptum super librum Porphyrii [anónimo]. *Inc.*: Rationalis philosophia ordinatur ad naturalem et moralem scientiam...

2. Fols. 88 ra-107 vb. *Rub.*: Incipit scriptum fratris Thome super librum primum Perihermenias. *Inc.*: Dilecto sibi preposito Lovaniensi frater Thomas de Aquino salutem et vere sapientie incrementa... Sicut dicit philosophus in tertio de Anima, duplex est operatio intellectus... *Des.* [Libro II, lect. 2.ª]: Deinde cum dicit: Intelligimus vero, etc., manifestat quod supra dictum est per quamdam figuralem descriptionem, quod id in supradictas (*sic*) dictum est intelligi potest.

3. Fols. 108-131. *Inc.*: Omnes scientias... Rúbrica del final: Expliciunt glossule magistri Joannis de Muntisol, qui dicitur de Saxolo super librum Perihermenias.

**Cód. 3368.** Papel, 292 × 210 mm., s. XV, 85 fols. numerados, a dos columnas, encuadern. en piel encarnada.

1. Fols. 1 ra-33 vb. *Rub.*: Suppositiones terminorum magistri Vincentii Ferrarii, ordinis fratrum predicatorum, quas composuit Ilerde existens magister logicarum anno domini M. trecentesimo septuagesimo primo. (*Incompleto por faltar los últimos folios.*)

2. Fols. 34 ra-43 vb. *Rub.*: Tractatus mirabilis de natura generis beati Thome de Aquino. *Inc.*: Cum omnis creatura certis limitibus contineatur, ne circa naturas rerum aliquis error... *Expl.*: Ideo tam hec quam ille a Deo sunt, qui est super omnia benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit liber de natura generis [añadido de otra mano]: sancti Thome de Aquino.

3. Fols. 44 ra-47 va. *Rub.*: Incipiunt fallacie doctoris sanctissimi beati Thome de Aquino. *Inc.*: Quoniam logica est rationalis scientia ad ratiocinandum inventa... [Incompleto]

4. Fols. 48 ra-68 ra. *Rub.*: Incipiunt theoremata, id est, generales propositiones de esse et essentia egregii Egidii fidelis discipuli doctoris sanctissimi. *Inc.*: Omne esse vel est primum preexistens et infinitum, vel est participatum in alio receptum et limitatum... *Expl.*: Deo, qui est eternus et unus, in quo est omne esse, a quo omnia facta sunt, qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Deo gratias. (*Escritura de dos amanuenses.*)

5. Fols. 70 ra-80 rb. *Rub.*: Incipiunt termini reverendi magistri Prats declarentes totam logicam cum quibusdam pertinentibus ad scientiam naturalem. *Inc.*: Secundum philosophum, primum cujuscumque operationis est aliqua forma et qualitas... *Expl.*: que modo consimili impugnantur et defenduntur, sicut dictum est; et hec dicta sufficiant. Expliciunt declarationes ad totam logicam, ibi sunt quedam pertinentia ad scientiam naturalem.

6. En último lugar vienen unas cuestiones acerca del entendimiento, incompletas, que comienzan así: Prima questio est quomodo species rei spiritualis est in aere vel aqua ut organo. Respondeo, sicut qualitates sunt naturaliter active...

**Cód. 4196.** Papel y pergamino, 292 × 198 mm., s. XV, 148 folios, encuadern. en holandesa.

1. Fols. 1 r-89 r. *Inc.*: Cogitanti michi quid offeram regie celsitudini... *Expl.*: ut quidam fecerunt, quia hoc est impedire intellectum discentis et est contra normam docentis, etc. Explicit quartus liber de regimine principum, etc. [y sigue de otra mano]: beati Thome de Aquino ad regem Cipri directum.

Los folios 90-94 están en blanco. El 95 r. comienza con un fragmento del cap. II del libro II, cuyas últimas palabras son éstas: unde et in salubribus locis corpora estate infirma redduntur. Explicit liber sancti Thome de Aquino, ordinis predicatorum, de rege et regno ad regem Cipri, scriptus et finitus per fratrem... [sigue un espacio en blanco sin nombrarse al continuador].

2. Fols. 95 r-108 v. [De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis]. *Inc.*: Tria sunt homini necessaria ad salutem, videlicet scientia credendorum, scientia desiderandorum et scientia operandorum... *Expl.*: non falsum testimonium dices. Item cogitatum, quoniam ad hoc dicit non concupisces, non desiderabis, etc. Expliciunt precepta secundum beatum Thomam de Aquino, ordinis fratrum predicatorum.

3. Fols. 108 v-115 v. *Inc.*: Pater noster. Inter alias orationes dominica oratio principalior invenitur... *Expl.*: contrariantur adversitates et tribulationes, et ad hoc removendum petimus: Sed libera nos a malo. Explicit.

4. Fols. 115 v-117 r. *Inc.*: Ave Maria gratia plena, etc. In salutacione ista tria continentur... *Expl.*: et virgo benedicta est, sed fructus ejus magis benedictus, qui et nos benedicat. Amen. Expliciunt peticiones cum angelica salutatione beati Thome, doctoris illuminatissimi ordinis predicatorum.

5. Fols. 119 r-131 v. *Inc.*: Credo in unum Deum, etc. Primum quidem necessarium est cuilibet christiano esse in fide sine qua... *Expl.*: quod descendit ad inferos, quod ascendit in celum, quod venturus est ad judicium. Rogemus, etc. Explicit expositio symboli beati Thome Aquinensis, ordinis predicatorum.

6. Fols. 131 v-141 v. *Rub.*: Incipit tractatus ejusdem [beati Thomae de Aquino] de rationibus fidei ad cantorem. *Inc.*: Beatus Petrus apostolus, qui repromissionem accepit... *Expl.*: sed proveniunt ex animi voluntate vel libertate. Hec sunt igitur que ad presens visa sunt de propositis questionibus conscribenda, cum alibi diligentius pertractata sunt. Explicit beatus Thomas de rationibus fidei.

7. Fols. 141 v-148 r. *Rub.*: Incipit tractatus ejusdem de articulis fidei et Ecclesie sacramentis ad archiepiscopum Parmonitanum (*sic*) *Inc.*: Postulat a me vestra dilectio ut de articulis fidei et de Ecclesie sacramentis aliqua verba compendiosius pro memoriali transcriberem... *Expl.*: poterunt quecumque voluerint penetrare secundum illud ad Cor. 19. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale etc. Expli-

cit tratatus beati Thome de articulis fidei et sacramentis Ecclesie ad archiepiscopum Parnomitanum.

**Cód. 4215.** Papel, 213 × 153 mm., s. XV, 183 fols. numerados, encuadern. moderna en piel.

1. Fols. 1-106. Auctoritates philosophie naturalis et moralis et rationalis.

2. Fols. 111 r-114 v. *Inc.*: Potentia est inmediatum principium operationis circa formale obiectum... *Expl.*: vocatur liberum arbitrium quia vult aliquid in ordine ad opposita consilia vel electione. Explicit tractatus de potentiis anime editus a sanctissimo doctore Thoma de Aquino, ordinis fratrum minorum (*sic*). Deo gratias.

3. Fols. 117 r-151 r. *Inc.*: Omnis creatura certis generis limitibus continetur... *Expl.*: Esse autem est proprius effectus et terminus actionis divine. Ideo tam hec quam ille a Deo sunt, qui est super omnia benedictus in secula. Amen. Explicit tratatus de natura generis edictus a sancto doctore Thoma.

4. Fols. 151 v-155 v. *Rub.*: Incipit tractatus de universalibus sancti doctoris Thome. *Inc.*: Circa universalia fuit multiplex opinio philosophorum et diversa. Quidam enim sicut epicurii, ponentes delectationem esse... *Expl.*: et per hunc modum convenit sibi ratio generis aut differentie vel speciei vel aliarum intentionum. Et dicta de universalibus sufficiant. Explicit tractatus sancti Thome de Aquino de universalibus.

5. Fols. 156 r-167 v. *Rub.*: Incipit tractatus sancti Thome de principiis nature. *Inc.*: [Sicut fructus] est ultimum quod ab arbore expectatur, sic ultimum quod expectatur in actibus humanis est sue anime delectatio... *Expl.*: et ideo in talibus dicitur quod est procedere in infinitum. Explicit tractatus de principiis nature magistri Burley (*sic*).

6. Fols. 168 r-170 v. *Inc.*: Quoniam in quibusdam corporibus naturalibus quedam actiones naturales apparent, quorum principia... *Expl.*: quas supra diximus consequi, corporum formas sunt naturales ut pote ex principiis intrinsecis procedentes etc. Explicit prefactus libellus de actionibus et operationibus occultis nature.—En el folio 170 v., frente al texto "vel sculpture que fiunt ad aliquos effectus singulares producendos eficaciam habeant ex celestibus corporibus, quamvis...", se lee al margen: *Nota mirabile dictum Thome.*

7. Fols. 171 r-177 v. *Inc.*: Quoniam quatuor sunt oppositiones, ut dicitur in Predicamentis, ideo de eis breviter agere intendimus... *Expl.*: sed motus, quod est una species, non est nisi in tribus generibus tantum,

ut ibidem docetur. Explicit etc. Explicit tractatus de quatuor oppositionibus sancti doctoris Thome.

8. Fols. 178 r.179 r. *Inc.*: Dubium apud omnes solet esse quomodo elementa sint in mixto... *Expl.*: nec corrumpuntur, nec alterantur, nec ambo. Salvantur enim virtutes eorum. Explicit tractatus de mixtione elementorum sancti Thome.

9. Fols. 179 r-183. [De natura materiae et dimensionibus interminatis]. *Inc.*: Postquam de principiis nature sermo habitus est, remansit plenius naturam materie considerare... (*está incompleto*).

**Cód. 5544**. Perg., 185 × 135 mm., ss. XIII-XIV, 124 fols., a dos columnas, salvo los folios 101 v-105, que están a líneas tiradas y han sido escritos por copista distinto que los demás. El códice parece ser de origen francés. Encuadernación en pasta española moderna. Entre los folios 79-80 lleva cosida una cedulita en pergamino, de letra muy parecida, tal vez autógrafa de Santo Tomás.

1. Fols. 1 r-105 v. *Rub.*: Sermones secundum fratrem Thomam de Aquino, ordinis predicatorum.—Otra rúbrica de distinta mano, que es la misma que ha copiado el códice: Incipiunt sermones quadragesimales tam dominicales quam feriales. *Inc.*: Convertimini ad me in toto corde vestro etc. Joel. II. Tempus belli et tempus pacis. Eccl. 3. Sicut dicit Apostolus, Rom. 13, que a Deo sunt ordinata sunt...—Fol. 1 vb. *Rub.*: De eadem feria IIII. *Inc.*: Memento quod pulvis es et in pulverem reverteris. Gen. 3. Sancta mater Ecclesia...—Fol. 2 rb. *Rub.*: Feria IIII, de evangelio. *Inc.*: Cum jejunatis nolite fieri sicut ypocrite tristes. Mat. 6. Studium et solicitudo agricole non sufficeret...—Fol. 4 rb. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Tu autem cum jejunas unge caput tuum et faciem tuam lava. In verbis propositis duplex tangitur ornamentum jejunii...—Fol. 4 vb. *Rub.*: Feria V, de prophetia. *Inc.*: Audivi orationem tuam et vidi lacrimas tuas. Ys. 38. In propositis verbis ostenditur miseratio Dei erga peccatorem...—Fol. 6 rb. *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Ego veniam et curabo eum. Mat. 8. Sicut dicit Augustinus, magnus ad nos venit medicus...—Fol. 7 ra. *Rub.*: Feria VI, de prophetia. *Inc.*: Nolite jejunare sicut usque ad hunc diem. Ys. 18. In hac prophetia salvator noster de tribus nos instruit...—Fol. 7 vb. *Rub.*: Feria VI, de evangelio. *Inc.*: Diligite inimicos vestros, benefacite hiis qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calupniantibus vos. Mat. 5. In hoc evangelio ordinamur dupliciter: primum quantum ad inimicos...—Fol. 8 rb. *Rub.*: Sabbato, de prophetia. *Inc.*: Si abstuleris de medio tui catenam et desieris digitum

extendere et loqui quod non prodest etc. Ys. 58. In ista prophetia monet nos dominus... [Al margen, de letra antigua: Nota bene istam predicationem].—Fol. 8 vb. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Si abstuleris de medio tui catenam etc. Ista sunt verba domini ad animam peccatricem...—Fol. 9 ra. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Circa quartam vigiliam noctis venit ad eos Jhesus ambulans supra mare. Mat. 6. Quia nescimus quando dominus noster venturus est...—Fol. 9 va. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Venit ad eos ambulans supra mare. In verbis propositis describitur adventus filii Dei...—Fol. 10 ra. *Rub.*: Dominica I, de epistola. *Inc.*: Hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. II Cor. vj. Consuetudo principum est quando pugnaturi sunt cum hostibus...—Fol. 10 va. *Rub.*: In capite jejunii. *Inc.*: Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis. Si quis transiturus esset mare...—Fol. 11 va. *Rub.*: Dominica I, de evangelio. *Inc.*: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Mat. 4. Inter ceteras creaturas inferiores mirabilior videtur homo...—Fol. 12 rb. *Rub.*: Feria II, de prophetia. *Inc.*: Ego pascam oves meas. Ez. 34. In propositis verbis possumus duo considerare: primo, que sunt oves Christi, secundo...—Fol. 12 bv. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Ego ipse requiram oves meas. In verbis propositis possumus duo considerare: primo, que sunt oves de quibus loquitur...—Fol. 13 rb. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Discedite a me maledicti in ignem eternum qui paratus est diabolo et angelis eius. Mat. 24. Ista est ultima et finalis sententia quam dabit dominus...—Fol. 13 vb. *Rub.*: Feria III, de evangelio. *Inc.*: Domus mea domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam speluncam latronum. Mat. 21. Secundum doctrinam apostoli, quilibet fidelis est templum Dei...—Fol. 14 rb. *Rub.*: De eodem *Inc.*: Docebat eos de regno Dei. Sicut dicitur in Prov. 22. ecce descripsi eam tibi tripliciter...—Fol. 15 ra. *Rub.*: Feria IIII, de lectione. *Inc.*: Surge, comede, grandis enim tibi restat via. 3 Reg. 19. Mala enim que peccata faciunt homini tria sunt...—Fol. 15 vb. *Rub.*: Feria 4, de evangelio. *Inc.*: Viri ninivite surgent in judicio cum generatione ista et condempnabunt eam quia penitentiam egerunt in predicatione Jone. Mat. 12. Quoniam in isto evangelio agitur de judicio...—Fol. 16 va. *Rub.*: Feria V, de prophetia. *Inc.*: Anima que peccaverit ipsa morietur. Eze. 18. Anima enim per peccatum duas mortes incurrit...—Fol. 17 rb. *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Qui facit peccatum servus est peccati. Jo. 8. Istud evangelium secundum alios legitur in quo vilitas conditionis peccatoris ostenditur...—Fol 17 vb. *Rub.*: Feria VI, de prophetia. *Inc.*: In justitia sua quam operatus est vivet. Eçe. 18. Quoniam in prophetia ista

fit mentio de justitia...—Fol. 18 rb. *Rub.*: Feria VI, de evangelio. *Inc.*: Surge, tolle grabatum tuum et ambula. Jo. 5. Salvator omnium homo Christus Jhesus...—Fol. 18 vb. *Rub.*: Sabbato, de epistola. *Inc.*: Deus autem pacis sanctificet nos per omnia et perfecta. I Thes. ult. Beatus Paulus apostolus in verbis propositis commendat nobis salvatorem nostrum dupliciter...—Fol. 19 rb. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Assumpsit Jhesus Petrum, Jacobum et Joannem, etc. Mat. 27. Est enim duplex beneficium quod nobis a Deo confertur...—Fol. 19 vb. *Rub.*: Dominica II, de epistola. *Inc.*: Hec est voluntas Dei, sanctificatio vestra etc. I Th. ult. In hujus epistole serie possumus tria considerare...—Fol. 20 va. *Rub.*: Dominica II, de evangelio. *Inc.*: Ecce mulier cananea a finibus illis egressa clamabat dicens: miserere mei, domine, fili David; filia mea etc. Mat. 15. Sancta mater ecclesia in precedenti doctrina...—Fol. 21 ra. *Rub.*: Feria II, de prophetia. *Inc.*: Inclina, Deus meus, aurem tuam et audi; aperi oculos tuos et vide desolationem nostram. Dan. 9. Constientia peccatoris est habitaculum desertum...—Fol. 21 va. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Cum exaltaberitis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum. Jo. 8. In verbis propositis salvator de se ipso duo nobis predicit...—Fol. 22 ra. *Rub.*: Feria III, de lectione. *Inc.*: Surge et vade in Sarepta Sydoniorum et manebis ibi. 4 Reg. 17. Verba proposita satis competunt peccatori...—Fol. 22 vb. *Rub.*: Feria III, de evangelio. *Inc.*: Qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliaverit exaltabitur. Mat. 23. Salvator noster in verbis propositis duplicem materiam nobis insinuat...—Fol. 23 vb. *Rub.*: Feria quarta, de lectione. *Inc.*: Converte luctum nostrum in gaudium. Ester. 13. Per luctum lacrymationis pervenitur ad gaudium consolationis...—Fol. 24 ra. *Rub.*: Feria IV, de evangelio. *Inc.*: Ecce ascendimus Jerosolymam etc. Mat. 20. Secundum moralem intellectum in propositis verbis salvator noster anunciat nobis celestem ascensum...—Fol. 24 vb. *Rub.*: Feria quarta, de evangelio. *Inc.*: Sedere autem ad dexteram meam etc. In serie hujus evangeli duo possumus considerare...—Fol. 25 ra-b. *Rub.*: Feria V, de prophetia. *Inc.*: Maledictus homo qui confidit in homine. Jo. 17. Confidentia in sola creatura valde est periculosa...—Fol. 25 vb. *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Homo quidam erat dives et induebatur purpura et byso etc. Luc. 16. Quia salvator noster hortabatur homines ad elemosynarum largitionem...—Fol. 27 rb. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Nunc vero hic consolatur, tu vero cruciaris. Sicut differens fuit status istorum ante mortem...—Fol. 28 rb. *Rub.*: Feria VI, de prophetia. *Inc.*: Fera pessima comedit eum; bestia devoravit Joseph. Gen. 37. Verba ista sunt

Jacob patriarche de Joseph filio suo...—Fol. 28 vb. *Rub.*: Feria VI, de evangelio. *Inc.*: Homo quidam erat paterfamilias qui plantavit vineam et sepe circumdedit ei. Mat. 21. Hec parabola sapienter inspicientibus mulcet bonos et terret malos...—Fol. 29 va. *Rub.* Sabbato, de prophetia. *Inc.*: Accede huc ut tangam te, fili mi. Gen. 27. Verba proposita generaliter dicuntur cuilibet nostrum...—Fol. 30 ra. *Rub.*: Sabbato, de eodem. *Inc.*: Affer mi de venatione tua et fac cibos etc. Gen. 27. Verba ista sunt Isaac loquentis filio suo Esau...—Fol. 40 ra. [La foliación salta de 30 a 40; la paginación que tiene además el códice está seguida]. *Rub.*: Dominica III, de epistola. *Inc.*: Estote imitatores Dei, sicut filii karissimi. Eph. 5. Necessarium est exemplar habere verax ei, qui vult falsum librum corrigere...—Fol. 40 va. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Avaritia, que est ydolorum servitus, nec nominetur in vobis etc. Inter alios errores antiquorum quod nobis remanserint...—Fol. 41 rb. *Rub.*: Dominica III, de evangelio. *Inc.*: Erat Jhesus ejiciens demonium et illud erat mutum. Luc. xj. Sicut ex dictis evangelistarum colligere possumus, quinque genera demoniorum invenimus ejecta per Christum...—Fol. 42 ra. *Rub.*: Feria II, de evangelio [En nota submarginal: Require de prophetia talem signum *b. 100;* y se encuentra este sermón en el fol. 99 vb.] *Inc.*: Multi leprosi erant sub Helyseo propheta et nullus eorum mundatus est nisi Naaman syrus. Luc. 4. In auctoritate proposita spiritualiter considerata designatur...—Fol. 42 vb. *Rub.*: Feria III, de lectione. *Inc.*: Dic mihi quid habes in domo tua? Quarti Regum. 4. Verba ista sunt Elisei ad mulierem viduam...—Fol. 43 rb. *Rub.*: [Raspada y restablecida al margen]: Feria III, de evangelio. *Inc.*: Si peccaverit in te frater tuus corripe eum inter te et ipsum solum etc. Mat. 18. In serie hujus evangelii agitur de correxione (*sic*) fraterna...—Fol. 43 vb. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies etc. In hoc evangelio ponit dominus noster duo de operibus misericordie...—Fol. 44 va. *Rub.*: Feria IV, de prophetia. *Inc.*: Honora patrem tuum et matrem tuam etc. Exo. 20. Septem mandata secunde tabule proponuntur in ista lectione...—Fol. 45 ra. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Non occides etc. In ista lectione agitur de preceptis divinis...—Fol. 45 vb. *Rub.*: Feria IIII. de evangelio. *Inc.*: Omnis plantatio quam non plantavit pater meus celestis eradicabitur. Mat. 15. Secundum materiam locutionum exquirendi sunt sermones...—Fol. 46 va. *Rub.*: Feria V, de prophetia. *Inc.*: Bonas facite vias vestras et studia vestra et habitabo vobicum. Jer. 7. In verbis istis dominus duo facit. Nam primo hortatur nos...—Fol. 47 ra *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Socrus autem Symonis tenebatur magnis febribus. Luc. 8. Simon, quod interpretatur obe-

diens, designat spiritum peccatoris...—Fol 47 va. *Rub.*: Feria VI, de prophetia. *Inc.*: Convenerunt filii Israel adversum Moysen et Aaron et versi in seditionem dixerunt: utinam periissemus etc. Num. 20. In ista lectione agitur de murmuratione populi Israel...—Fol. 48 va. *Rub.*: Feria VI, de evangelio. *Inc.*: Jesus fatigatus ex itinere sedebat sic supra fontem. Jo. 4. O mira res et omnium mentibus stupenda...—Fol. 49 va. *Rub.*: Sabbato, de prophetia. *Inc.*: Angustie mihi sunt undique et quid eligam ignoro, sed melius est mihi incidere in manus vestras absque opere quam peccare in conspectu domini. Dan. 13. De duabus mulieribus fit hodie mentio in ecclesia...—Fol. 51 ra. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Nemo te condempnavit, mulier? Nemo, domine. Nec ego te condempnabo. Vade et amplius noli peccare. Jo. 8. In epistola hodierna habitum est de innocente condempnata...—Fol. 52 va. *Rub.*: Dominica quarta, de epístola. *Inc.*: Non erit heres filius ancille cum filio libere. Gal. 4. In ista epistola ponit triplicem differentiam malorum a bonis...—Fol. 53 vb. *Rub.*: Dominica IIII, de evangelio. *Inc.*: Discubuerunt ergo viri quinque M.ª (*millia*). Jo. 6. In isto evangelio oportet nos accipere bonam et utilem considerationem...—Fol. 54 vb. *Rub.*: Feria II, de lectione. *Inc.*: Venerunt due mulieres meretrices ad regem Salomonem. 3. Reg. 3. Quia in ista hodierna lectione tractatur de meretricibus que fornicabantur corporaliter...—Fol. 55 va. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Nolite facere domum patris mei domum negociationis. Jo. 2. Quia in hodierno evangelio agitur de visitatione et purgatione domus Dei quam fecit Christus...—Fol. 56 ra. *Rub.*: Feria III, de prophetia. *Inc.*: Locutus est dominus ad Moysen dicens: descende de monte quia peccavit populus tuus quem eduxisti de terra Egypti etc. Exo. 3. Ista lectio dividitur in duas partes; quia in prima parte reprehendit dominus...—Fol. 56 va. *Rub.*: Feria III, de evangelio. *Inc.*: Nolite judicare secundum faciem, sed justum judicium judicate. Jo. 7. In evangelio hodierno ostenditur judeorum malitia...—Fol. 57 ra. *Rub.*: Feria IIII, de prophetia. *Inc.*: Lavamini, mundi estote. Ys. i. Nobilis et mundus dominus vult servitores mundos et nobiles... Fol. 57 bv. *Rub.*: Feria IIII, de evangelio. *Inc.*: Preteriens Jhesus vidit hominem cecum a nativitate. Jo. x. Cecitas corporalis istius hominis significat cecitatem spiritualem peccatoris...—Fol. 58 rb. *Rub.*: De eodem. *Inc.*: Preteriens Jhesus etc. Sicut supra dictum est, per istum cecum corporaliter significatur peccator cecus spiritualiter...—Fol. 59 ra. *Rub.*: Feria V.ª, de lectione. *Inc.*: Accinge lumbos tuos et tolle baculum tuum in manu tua et vade. Quarti Regum, quarto. *Inc.*: Spiritualiter Elyseus in propositis verbis tria proponit penitentibus necessaria...—Fol. 58 vb. *Rub.*:

Feria V, de evangelio. *Inc.*: Propheta magnus surrexit in nobis et quia Deus visitavit plebem suam. Luc. 7. Sicut enim isti in resuscitatione mortui corporaliter laudaverunt dominum et ei gratias egerunt...—Fol. 61 vb. *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Accesit et tetigit loculum at illi qui portabant steterunt. Luc. 7. Magna Dei misericordia in verbis istis commendatur...—Fol. 61 rb. *Rub.*: Feria VI, de lectione. *Inc.*: Domine Deus meus etiamne viduam apud quam utcumque ego sustentor afflixisti. 3 Reg. 17. In hac lectione duo proponuntur consideratione digna...—Fol. 62 ra. *Rub.*: De evangelio. *Inc.*: Erat quidam languens Laçarus a Bethania etc. Jo. xj. Laçarus languens peccator etc...—Fol. 62 va. *Rub.*: Sabbato, de prophetia. *Inc.*: In tempore placito exaudivi te et in die salutis auxiliatus sum tui. Ys. Quartus. Ista verba sunt misericordis Dei ad hominem peccatorem...—Fol. 63 va. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Scio unde venio et quo vado. Jo. 4. Felix qui seipsum ita frequenter consideret... —Fol. 64 rb. *Rub.*: Dominica passionis, de epistola. *Inc.*: Christus assistens pontifex futurorum bonorum, etc. Heb. 9. Sancta mater Ecclesia in officio hodierno agit de duobus sibi longe distantibus...—Fol. 65 vb. *Rub.*: De evangelio. *Inc.*: Si veritatem dico vobis quare non creditis mihi?; qui est ex Deo verba Dei audit etc. Jo. 8. Salvator noster in hoc evangelio tria facit: nam primo doctrinam suam commendat...—Fol. 65 vb. *Rub.*: Feria II, de prophetia. *Inc.*: Convertatur unusquisque a via sua mala, a via peccati. Jon. 3. Est autem convertendum a via peccati multiplici ratione. Require supra in sermone: *Surge, grandis enim tibi restat via* [Feria IV post dominicam primam quadragesimae].—Fol. 65 vb. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Si quis sitit veniat ad me et bibat. Jo. 7. In isto evangelio pater misericordie hortatur filios et invitat ad gratiam...—Fol. 66 rb. *Rub.*: Feria II post dominicam de passione. De prophetia. *Inc.*: Convertatur unusquisque a via sua mala. Jon. 3. Via nostra vita et conversatio nostra est...—Fol. 66 vb. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Queritis (*sic*) me et non invenietis. Jo. 7. Duo sunt hominum genera querentium dominum...—Fol. 67 rb. *Rub.*: Feria III de dominica de passione, de prophetia. *Inc.*: In lacu erant vij leones. Dan. 14. Juxta historiam recitantur hic duo pulchra miracula...—Fol. 67 vb. *Rub.*: Feria III, de evangelio. *Inc.*: Post hec ambulabat Jhesus in Galileam, non enim volebat in Judeam ambulare, quia querebant eum Judei interficere. Jo. 7. Testante sacro eloquio, Christus Jhesus venit in mundum peccatores salvos facere...—Fol. 68 vb. *Rub.*: Feria IIII, de prophetia. *Inc.*: Non facietis furtum, nec mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum. Levit. 19. Sicut dilectio proximi adimplet legem...—Fol. 69 vb. *Rub.*: Feria IIII,

de evangelio. *Inc.*: Oves mee vocem meam audiunt. Jo. x. In auctoritate proposita considerandum est nobis...—Fol. 70 va. *Rub.*: Feria V.ª post dominicam de passione. *Inc.*: Et nunc sequimur in toto corde et timemus te et querimus faciem tuam. Dan. 3. In auctoritate proposita ad tria in vitamur, exemplo Danielis...—Fol. 71 rb. *Rub.*: Feria V, de evangelio. *Inc.*: Remittuntur ei peccata multa quia dilexit multum. Luc. 8. Sicut ait Gregorius, probatio dilectionis exhibitio est operis...—Fol. 71 vb. *Rub.*: Feria VI, de prophetia. *Inc.*: Domine, omnes qui te derelinquerint confundentur; recedentes a te in terra scribentur etc. Jo. 17. In auctoritate proposita duo considerare possumus...—Fol. 72 va. *Rub.*: Feria VI, de evangelio. *Inc.*: Expedit nobis ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat. Jo. xi. Quis dabit capiti meo aquam...—Fol. 73 va. *Rub.*: Sabbato, de prophetia. *Inc.*: Nunquid redditur pro bono malum. Je. 19. Tria beneficia Christus contulit homini...—Fol. 74 rb. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Clarifica me, pater, apud temetipsum. Jo. 17. Imminente passione Christus orans ad patrem...—Fol. 74 rb. *Rub.*: Sabbato, de evangelio. *Inc.*: Omnis qui facit peccatum servus est peccati. Jo. 8. De materia istius evangelii require supra feria 5 post primam dominicam XL.ª, in illo sermone: Qui facit peccatum servus est peccati.—Fol. 74 rb. *Rub.*: Dominica in ramis palmarum, de epistola. *Inc.*: Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jhesu. Phil. 3. Tria sentire debemus que in Christo fuerunt...—Fol. 75 va. *Rub.*: Dominica de palmis, de evangelio. *Inc.*: Ecce rex tuus venit mansuetus. Mat. 21. Quando rex novus venit ad regnum plura efficit digna laude...—Fol. 76 rb. *Rub.*: Feria II, de prophetia. *Inc.*: Corpus meum dedi percutientibus. Ys l. Hec sunt verba Christi dicentis et loquentis nobis de sua passione...—Fol. 77 rb. *Rub.*: Feria II post dominicam de palmis, de evangelio. *Inc.*: Ante sex dies Pasce venit Jhesus in Bethaniam etc. Jo. 13. In hujus evangelii serie continentur multa consideratione digna... [Señala tres consideraciones, pero falta la consideración ad 3.ᵘᵐ, quedando en blanco la parte correspondiente del folio.]—Fol. 78 vb. *Rub.*: Feria II, de evangelio. *Inc.*: Ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. Jo. 12. Hec locutus est Christus significans qua morte esset moriturus...—Fol. 79 vb. *Rub.*: Feria III, de prophetia. *Inc.*: Ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam. Jer. xj. Jeremias propheta domini spiritu santo affatus...—Fol. 80 va. *Rub.*: Feria III, de passione. *Inc.*: Quemcumque osculatus fuero ipse est, tenete eum. Mat. 26. Horrenda crudelitas et stupenda impietas...—Fol. 81 ra. *Rub.*: Feria III, de passione, post dominicam de palmis (*sic*). *Inc.*: Amen dico tibi, hodie mecum eris in para-

diso. Luc. 23. Sicut dicit philosophus, secundum materiam exquirendi sunt sermones, ideo secundum hominum consuetudinem in consiliis dantur consilia...—Fol. 82 va. *Rub.*: Feria IIII, de prophetia. *Inc.*: Quare rubrum est indumentum tuum et vestimenta tua sicut calcantium in torculari, torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum. Ys. 63. Passio salvatoris nostri et habet admirationem...—Fol. 84 ra. *Rub.*: Feria IIII post dominicam de palmis. *Inc.*: Tristis est anima mea usque ad mortem. Mat. 26. Hec verba sunt Christi pacientis et possunt esse virginis matris sibi compacientis...—Fol. 85 vb. *Rub.*: Feria IIII post dominicam de palmis. *Inc.*: Vos estis qui permansistis mecum in temptationibus meis etc. Dispono vobis etc. Luc. 22. In verbis istis commendantur apostoli a duobus... —Fol. 86 rb. *Rub.*: Feria V in cena domini, de epistola. *Inc.*: Probet autem seipsum homo et sic de pare illo edat. Cor. 12. Quia duo sunt in sacramento dominici corporis, scilicet dignitas et utilitas...—Fol. 86 vb. *Rub.*: Feria V in cena domini, de evangelio. *Inc.*: Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego facio et vos faciatis. Jo. 13. Omnis artifex qui operatur respicit exemplar...—Fol. 89 ra. *Rub.*: Feria V in cena. *Inc.*: Exemplum enim dedi vobis ut quemadmodum ego facio et vos faciatis. Jo. 13. Scolaris aliquando propter exemplaris pravitatem perdit sensum lectionis...— Fol. 90 ra. *Rub.*: Feria VI, in passione. *Inc.*: Attendite et videte si est dolor sicut dolor meus. Thren. 1. Secundum vaticinium Ys. prophete, 27, dies tribulationis et angustie...—Fol. 90 va-b. *Rub.*: In die parasceve, de evangelio. *Inc.*: Stabat juxta crucem Jhesu mater ejus. Jo. 19. Pia mater et humilis in lamentatione unici filii dilectissimi...—Fol. 91 va-b. Sabbato sancto. *Inc.*: Ad predam ascendisti filii mi, requiescens accubuisti ut leo, quasi leena, quis suscitavit eum? Gen. 49. Quamvis hec sint verba Jacob patriarche...—Fol. 92 vb. *Rub.*: In die resurrectionis. *Inc.*: Hec est dies quam fecit dominus, exultemus et letemur in ea. Ps. David, prophetarum excelentissimus, in verbis propositis duo facit...—Fol. 93 rb. *Rub.*: De epistola. *Inc.*: Expurgate vetus fermentum ut sitis nova conspersio etc. I. Cor. 5. Beatus Paulus tamquam egregius et industris (?) invitator...—Fol. 94 va. *Rub.*: De evangelio *Inc.*: Jhesum queritis Naçarenum crucifixum? Mat. 28. Sicut dicit Gregorius, amantis semel aspexisse non sufficit...—Fol. 95 vb. *Rub.*: De evangelio. *Inc.*: Maria Madalene et Maria Jacobi et Salome emerunt aromata ut venientes ungerent Jhesum... Mat. 16. Narrando hystoriam considerare possumus de istis tribus Mariis...—Fol. 96 va. *Rub.*: De evangelio. *Inc.*: Jhesum queritis Naçarenum crucifixum? Surrexit, non est hic etc. Si linguis hominum loquar et angelorum gaudiosa sollempnia...—Fol. 97 va. *Rub.*: Fe-

ria II post resurrectionem: de evangelio. *Inc.*: Surrexit dominus vere et apparuit Symoni. Luc. 28. Vox ista vox apostolorum est letantium et exultantium...—Fol. 98 va-b. *Rub.*: Sermones sequentes ponantur inter sermones quadragesimales superius positos in locis suis, prout convenit. Feria III post I^am^ dominicam XL^e^: de prophetia [Los sermones siguientes, como advierte la anotada rúbrica, deben intercalarse entre los anteriores en sus lugares respectivos. Forman, pues, una especie de suplemento que el copista añadió, a base tal vez de una colección más completa que la primera. Una segunda mano ha añadido a la rúbrica últimamente citada, *secundum fratrem Thomam de Aquino*]. *Inc.*: Querite dominum dum inveniri potest. Ys. 52. Quoniam tempus miserendi hominis, quia venit tempus, ut ait psalmus...—Fol. 99 vb. *Rub.*: Feria II post III dominicam XL^e^: de prophetia. *Inc.*: Vade et lavare septies in Jordane. 4 Regum, 2. Perfecta justitia in duobus consistit...

Estos sermones, como se infiere de los correspondientes a la profecía de la feria segunda de la semana de Pasión y al evangelio del sábado de la misma semana, son referencias (*reportata*) de los predicados por el Santo.

2. Fols. 100 vb-105 v. [letra de otra mano]. *Rub.*: De penitentiis instituendis diversimode. *Inc.*: Satisfactiones penitentiales quas injungere debet sacerdos sive confessor consistunt in jejuniis, orationibus, elemosynis, maceratione carnis... [incompleto].

3. Fols. 106 ra-124 rb. *Rub.*: Incipit expositio in Credo in Deum secundum fratrem Thomam de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. *Inc.*: Credo in unum Deum etc. Primum quod est necessarium christiano cuilibet est fides, sine qua nullus dicitur vere christianus... *Expl.*: quod resurrexit tertia die, quod ascendit in celum, quod venturus est ad judicandum et cetera. Explicit expositio in Credo in Deum secundum fratrem Thomam de Aquino, de ordine fratrum predicatorum. Deo gratias.

4. Fol. 124 va. *Rub.*: Expositio in Pater noster. *Inc.*: Pater noster qui es in celis etc. Nota quod hec oratio precellit alias orationes in dignitate, quia a Christo edita et docta... [incompleto].

**Cód. 6129.** Perg., 335 × 285 mm., s. XIV, 194 folios sin numerar, a dos columnas, capitales en rojo y azul, encuadern. en pasta recubierta de piel. Al principio del texto lleva una cruz gótica estampada posteriormente, hacia el siglo XVII.

*Rub.*: (f. 1 ra): Incipit liber secundus summe edite a fratre Thoma

de Aquino, ordinis predicatorum. Questio prima. De ultimo fine hominis in communi. *Inc.*: Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad ymaginem Dei dicitur... *Expl.* (f. 191 rb): quia boni per hujus manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et hec de moralibus in communi dicta sufficiant. Hic fratris Thome finitur prima secunde; Henricum pro me precor ut mihi solvat abunde.—Sigue la tabla en cuatro folios y al fin de ella hay esta rúbrica: Expliciunt capitula prime partis secundi libri summe edite a fratre Thoma de Aquino, ordinis predicatorum.

**Cód. 6130.** Perg., 346 × 283 mm., s. XIV, 180 folios sin numerar, a dos columnas, primera capital en oro y las demás en rojo y azul, encuadern. en pasta recubierta de piel. Lleva dos hojas de guarda al principio y otras dos al fin, las cuatro en pergamino, con fragmentos de las Cuestiones disputadas del Santo en letra del siglo XIV (de correctione fraterna, de anima et de virtutibus ejus in communi). En la segunda de estas hojas se lee: Iste liber est fratris... (*raspado el nombre*), ordinis predicatorum. En la primera lleva la cruz gótica como el anterior: *Inc.* (f. 1 ra): Quia salvator noster dominus Jesus Christus... *Des.* (f. 177 vb): Et ideo ante baptismum non distinguitur penitentia mortalium et venialium.—Sigue la tabla en tres folios y al fin de ella esta rúbrica: Expliciunt capitula tertie partis fratris Thome de Aquino.

**Cód. 8978.** Perg., 340 × 233 mm., s. XIV, 213 folios sin numerar, a dos columnas, capitales en rojo y azul y la primera con una miniatura de estilo francés que representa a fray Tomás explicando a varios religiosos de distintas órdenes, encuadern. en pergamino. Procede del Archivo Histórico Nacional, donde llevaba de signatura el número 80.

En la primera guarda se lee en letra de fines del siglo XIV o principios del XV: In nomine Christi. Amen. Liber fratris Nicolai de Andria, lectoris ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. De numero et nominibus librorum et tractatuum quos condidit beatus Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. In primis super quatuor libros sententiarum.—Summam totius theologie, scilicet primam partem theologie summe.—Primam secunde.—Secundam secunde.—Tertiam partem summe.—Summam contra gentiles.—Volumen unum super quatuor evangelistas.—Postillas super Johannen.—Super evangelia dominicalia totius anni.—Totum officium de Corpore Christi, tam diurnum quam nocturnum.—Postillas super epistolam Pauli ad romanos.—Item super corinthios.—Item super epistolam ad hebreos usque ad ix capitulum.—Super

Ysaiam.—Super Job.—Super Jeremiam.—Et threnos.—Et cantica canticorum.—Super tres nocturnos psalterii.—Super primum librum de anima. —Super Matheum.—Questiones de veritate.—De potentia Dei.—De anima.—De virtutibus.—De malo.—De spiritualibus creaturis.—Scripsit xi quolibet disputata.—Super librum physicorum.—Super metaphysicam.— Super tres libros de celo et mundo.—Super librum de generatione et corruptione.—Super duos libros methaurorum (*sic*).—Super secundum et tertium de anima.—Super librum de sensu et sensato.—Super librum de memoria et reminiscentia.—Super librum ethicorum.—Super quatuor libros politicorum.—Super librum de causis et propositiones Proculi.—Super librum primum et secundum posteriorum.—Super librum peryhermenias.—Scripsit etiam sanctus doctor diversos tractatus et libellos numero questiones (*qōnes*) xl, scilicet tractatus de principiis nature.—De natura materie.—De quatuor oppositionibus.—De principio individuationis.— De natura instantis seu de instantibus.—De verbo vel natura verbi intellectualis.—De motibus naturalibus corporis seu de operationibus occultis nature.—De motu cordis.—De esse et essentia.—De demonstratione.—De fallaciis.—De angelis seu de substantiis separatis.—Tractatus contra errores averroistarum.—De unitate intellectus (*Así como si fuesen dos tratados distintos*).—De sortibus.—De judiciis astrorum.—De regimine judeorum.—De responsionibus ad xl tres articulos.—De responsione ad multos articulos.—De responsionibus ad xxx sex articulos. —Item alius tractatus ad Urbanum papam contra errorem grecorum.— De regimine principum.—De propositionibus modalibus.—De eternitate mundi.—De expositione salutationis angelice.—De expositione orationis dominice.—De articulis fidei et ecclesie sacramentis.—Item brevis declaratio quorundam articulorum fidei quos impugnant greci et armeni et sarraceni.—Item tractatus continens expositionem secunde decretalis *Dampnamus*, etc.—Tractatus de perfectione vite spiritualis.—Tractatus de forma absolutionis sacramentalis.—Tractatus de mixtione elementorum.—Tractatus super librum Boetii.—De hepdomadibus (*dividido así el título como si fuesen dos tratados distintos*).—Tractatus super librum Boetii de trinitate.—Tractatus super libros Dyonisii de divinis nominibus. —Tractatus de perfectione christiane religionis.—Tractatus contra impugnantes religionem, scilicet contra Guiliermum de sancto Amore et sequaces ejus.—Tractatus de compendio theologie.—Tractatus de preceptis. —Tractatus de fato. Summa omnium cxxx. Semper secum habebat quatuor scriptores, et in dubiis semper orabat.

El precedente catálogo es un resumen del de Bernardo Guidón, el

cual, sin duda, tuvo delante Nicolás de Andría o quien haya escrito la nota de nuestro códice. En ambos se sigue el mismo orden de enumeración, salvo en un caso, en que el nuestro, por creerlo más conforme a lógica, se aparta de aquél, y es el anteponer las *Postillas in Johannen* al *Officium Corporis Christi*, para agrupar de ese modo todos los comentarios del Evangelio. No figuran en nuestro catálogo, aunque sí en el de Guidón, ni la *Expositio Symboli* ni la *Expositio prime decretalis, De summa Trinitate*. Probablemente el autor saltó por descuido esos tratados al hacer el extracto. Los otros dos, *De verbo seu de natura verbi* y *De natura verbi intellectus*, al registrarlos en nuestro códice, por la semejanza de su enunciación, han sido fundidos en uno, que se intitula *De verbo vel de natura verbi intellectus*. En cambio en dos casos se dan como tratados distintos lo que es uno solo, según indicamos en los paréntesis. Todo ello induce a creer que el extracto se hizo de prisa y con poco esmero.

Fol. 1 ra. *Rub.*: Incipiunt capitula prime partis secundi libri summe edite a fratre Thoma de Acquino (*sic*), ordinis fratrum predicatorum.—Sigue en cuatro folios la tabla, terminando con esta rúbrica: Expliciunt capitula prime partis secundi libri editi a fratre Thoma de Acquino, ordinis fratrum predicatorum.—Fol. 5 ra. *Rub.*: Incipit secunda pars summe de theologia edite a fratre Thoma de Aquino, ordinis fratrum predicatorum. Questio prima. De ultimo fine hominis in speciali. *Inc.*: Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad ymaginem Dei dicitur... *Expl.* (f. 213 vb.): quia boni per hujus manuducuntur ad perfectionem, non autem mali. Et hec de moralibus in communi dicta sufficiant. Explicit prima secunde.

Fr. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

# BOLETIN DE SAGRADA ESCRITURA

## INTRODUCCIÓN

Tomamos esta palabra *Introducción* en su más amplio sentido, en cuanto comprende aquellas materias que de cerca ayudan a la inteligencia de la Escritura. Comencemos por la obra de Sir James George Frazer, *Le Folklore dans l'Ancien Testament* (1), edición abreviada de otra más extensa publicada en inglés. El nombre de Frazer es bien conocido de cuantos se interesan por estos estudios *folklorísticos,* a los cuales da una dirección científicorreligiosa. Pero sus ideas sobre los orígenes del sentimiento religioso tocan muy de cerca los linderos del materialismo, y estas mismas son las que tiene de la religión bíblica, y, por consiguiente, las que le sirven de guía en sus estudios sobre el *folklore,* aplicados a la Biblia. "En la presente obra —dice— nos hemos esforzado, dentro del cuadro del *folklore,* por hacer remontar ciertas creencias e instituciones del antiguo pueblo de Israel hasta las etapas del pensamiento y prácticas anteriores y más groseras, las cuales hallan sus analogías en las creencias y costumbres de los salvajes todavía existentes. Si hemos acertado en nuestro esfuerzo, será preciso mirar en adelante la historia de Israel, desde un punto de vista más verdadero y menos romántico, como la historia de un pueblo que no se distinguió milagrosamente de los otros por una revelación divina, sino que, como ellos, ha salido por una lenta selección natural de su condición embrionaria de ignorancia y de barbarie." (Pág. VI.) Y más explícitamente expone los principios de su método en las siguientes palabras: "Todas las razas civilizadas han salido del estado de barbarie más o menos próximo a aquel en que se hallan todavía en nuestros días algunos pueblos atrasados. Pero en todos los pueblos se nota que, después de haber abandonado sus antiguos modos de pensar y obrar en salvaje, persisten vestigios de los mismos en las instituciones y costumbres populares. Son precisamente estas supervivencias las que se designan con el nombre de *folklore,* término que en su más amplio sentido

(1) LE FOLKLORE DANS L'ANCIEN TESTAMENT. Edition abregée avec notes. Traduction par E. André avec une introduction par René Dussaud, membre de l'Institut. Págs. XI-447, en 4.º P. Geuthner. París, 1924.

abraza el conjunto de las creencias y costumbres tradicionales de un pueblo, en tanto que éstas pueden ser debidas a la acción de la colectividad más bien que a la influencia individual de las grandes personalidades. A pesar del gran progreso moral y religioso alcanzado por los hebreos, hay razones para creer que ellos no son una excepción de esta ley. Es probable que ellos han pasado también por el estado de barbarie y de salvajismo; y esta probabilidad, fundada en la analogía con las otras razas, se confirma con el examen de su literatura, la cual contiene muchas alusiones a creencias y prácticas que no se pueden explicar sino como supervivencias rudimentarias de un nivel de cultura muy inferior. En la presente obra me he aplicado a ilustrar y explicar estos vestigios de los tiempos primitivos, conservados como fósiles en el Antiguo Testamento. He tenido ocasión de señalar en mis anteriores obras otras supervivencias análogas de barbarie en el Antiguo Testamento, tales como el sacrificio del primogénito, la ley sobre la impureza de las mujeres, la costumbre del macho cabrío emisario. No queriendo repetir lo dicho, me contento con remitir al lector a mis obras anteriores." (Pág. VII.)

Estas ideas sobre los orígenes salvajes de la religión bíblica no pueden ser aceptadas por quien tenga fe en el carácter sobrenatural y en el origen divino de la revelación escrituraria. Pero no quiere decir esto que no haya en la citada obra mucho de aprovechable y que los hechos recogidos por la erudición extraordinaria de Frazer no tengan otra explicación que la por él propuesta. Indudablemente que en el Antiguo Testamento el elemento humano en que va envuelta la verdad divina y a la cual ésta se acomoda, es muy grande, infinitamente mayor que en el Nuevo Testamento. Los hechos históricos, sobre todo aquellos que tocan a los orígenes mismos de la humanidad, y que antes de ser consignados por escrito han vivido en la conciencia del pueblo, han debido tomar una forma popular, la cual puede ser por esto mismo semejante a las historias que corren en otros pueblos. Así también las leyes e instituciones que el legislador inspirado incorporó a su obra y que no eran en gran parte sino las que existían en el pueblo mismo, corregidas y vivificadas por los nuevos principios de la revelación, pueden conservar muchos elementos de la antigua mentalidad del pueblo.

El modo de concebir y expresar los sentimientos de la religión y las verdades de la fe, tanto las que tocan a Dios, como las que se refieren al Mesías y a su obra, no podían ser expresados por los órganos de la revelación sino en forma conveniente a la mentalidad de Israel. No digamos nada de los vicios que con tanta insistencia reprenden los profetas, los cuales con su misma insistencia muestran cuán arraigados se hallaban en Israel. Es claro que tales vicios pueden tener estrecho parentesco con los vicios de los otros pueblos, con quienes los Hebreos vivían en contacto o convenían a lo menos en naturaleza. A la luz de estos principios se pueden juzgar las conclusiones del libro de Frazer. Notemos algunas de ellas.

La idea de que el hombre fué formado de la arcilla es general en los pueblos salvajes. Y todavía es más de notar que en muchas de estas leyendas la arcilla de que Dios se sirvió para modelar al primer hombre era roja. Tal vez

se quería explicar por aquí el color de la sangre. Y aunque el Jahviste no menciona el color de la arcilla, podemos suponer que era roja, ya que en hebreo la palabra "hombre" se dice *adam;* tierra, *adamah;* rojo, *adom.* De suerte que por un encadenamiento natural y casi inevitable venimos a la conclusión de que nuestro primer antepasado fué modelado de la tierra roja. Y si quedase en el espíritu alguna duda, se desvanecerá considerando que el suelo de Palestina es rojizo. (Pág. 14.)

La historia de la tentación necesita no pocas correcciones para poderla amoldar a las tradiciones de los otros pueblos. (Pág. 30.) Asimismo nos parece que el signo de Caín, convertido por Frazer en un emblema de tribu, no entra bastante en la psicología del autor sagrado.

Las narraciones diluvianas ocupan una extensión considerable en la obra que reseñamos. Las leyendas del diluvio se hallan extendidas por todas las partes del globo. ¿Cuál es su origen?

Muchas de estas semejanzas deben explicarse o por simple transmisión acompañada de mayores o menores modificaciones al pasar de un pueblo a otro, o por generación independiente, causada por el funcionamiento semejante del espíritu humano bajo la influencia del mismo ambiente. Cada caso debe estudiarse por separado, sin pretender juzgarlos todos por un mismo principio. (Pág. 43.) Y viniendo al relato bíblico, cuyas semejanzas con el caldeo son tan estrechas, considera el autor como imposible que el babilónico provenga del hebreo, puesto que aquél es anterior a éste en muchos siglos. Antes los hebreos han debido tomarlo de los caldeos, sin que podamos definir en qué época esta derivación tuvo lugar. (Pág. 57.)

En cuanto a las tradiciones de Grecia y de la India, es poco probable que provengan de la babilónica, porque cuando se piensa que los babilónicos no han podido transmitir su leyenda diluviana a los egipcios, con quienes mantuvieron comunicación directa durante muchos siglos, sería muy de extrañar que la hubieran comunicado a los griegos e indios, de quienes vivieron más distanciados hasta la conquista de Alejandro. (Pág. 118.)

Y viniendo al origen primero de tales leyendas, éste ha podido ser inundaciones locales, como la geología y la historia nos demuestran en tantas partes. Asimismo el diluvio caldeo y bíblico provendrían de las inundaciones a que la Caldea está expuesta por las crecidas del Tigris y del Eufrates. (Página 221.) En resumen, todas las tradiciones diluvianas son en parte legendarias y en parte míticas. Son legendarias en cuanto expresan recuerdos de inundaciones reales; son míticas en cuanto narran un diluvio universal, que no sucedió jamás. (Pág. 124.)

La singular ceremonia descrita en el cap. XV del Génesis, mediante la cual hace Dios un pacto con Abraham, tiene muchos casos análogos. Según ellos, el rito de Abraham se compone de dos elementos distintos, pero correlativos. Primero la división de la víctima en dos piezas, luego el paso de los contratantes por entre ellas. Lo primero se debe explicar por la teoría del castigo, que se pide para quien falte al pacto; lo segundo por la teoría del sacramento, del cual participan los contratantes. Las dos teorías se completan y suministran una explicación completa del rito. (Pág. 152.) Los ardi-

des de Jacob para ganarse la bendición del padre y alzarse con los derechos de primogénito están ligados a la ley, existente en muchos pueblos, de que no los primogénitos, sino los menores, fueron los herederos. Jacob, que prevaliéndose de esa costumbre había arrebatado a su hermano los derechos a la herencia paterna, fué consecuente consigo mismo dando a José la preferencia entre sus hijos, y anteponiendo el menor de los hijos de José, Efraim, al mayor, Manasés. (Pág. 153.) El hecho tan misterioso de la lucha de Jacob con el ángel hasta obtener de éste la bendición, confiesa Frazer que es oscuro. Tal vez el compilador del Génesis ha omitido algunos detalles de sabor pagano, por donde la explicación que del hecho se dé tendrá mucho de conjetural. Pero si se toman en consideración las condiciones del lugar en que la escena se desarrolla, y si se compara con leyendas análogas, que citaré, se puede suponer provisionalmente que el misterioso adversario de Jacob era el espíritu del río y que el combate fué buscado por Jacob con el propósito de obtener su bendición. Esto explicaría por qué hizo ir delante la larga caravana de mujeres, siervos y ganados y esperó solo en la oscuridad de la noche cerca del vado. (Pág. 220).

Otro punto misterioso de la historia bíblica es el pecado cometido por David al hacer el censo de su pueblo. Sobre el cual dice Frazer:

"Se puede suponer, con grandes probabilidades de acierto, que la repugnancia de los hebreos a ser empadronados no descansaba sino sobre una superstición, confirmada luego por la peste que se desarrolló en el pueblo poco después de verificado el censo. Hoy mismo subsiste esta repugnancia entre los árabes de Siria. Más tarde el legislador judío suprimió esa prohibición del censo, a condición que cada persona pagase medio siclo al Señor, como rescate de su vida para evitar que la epidemia se desarrollase en el pueblo. (Pág. 279.)

Para terminar, hemos de decir que la obra de Frazer, gracias a su grande erudición, puede ser de utilidad para la explicación de muchos elementos humanos en que abunda el A. T., sin que pueda aprobarse todo lo que dice ni siquiera lo que categóricamente afirma. Sobre todo se debe rechazar en absoluto el espíritu materialista con que interpreta la historia bíblica, prescindiendo de toda revelación. Pero tampoco se debe incurrir en el extremo opuesto de negar la condescendencia de Dios con las imperfecciones del pueblo hebreo, la cual no podemos definir *a priori* hasta qué punto haya llegado.

Otra obra análoga a la precedente, pero que más de cerca toca al estudio de la Escritura, es el segundo tomo de *Le Milieu Biblique avant Jesus Crist*, que contiene la *Literatura* (1). Los estudiosos de la Biblia sabrán agradecer al señor Jean esta obra, en que condensa los documentos más interesantes que las exploraciones de Oriente nos van cada día ofreciendo. Tal ha sido el propósito del autor: agrupar cierto número de textos que puedan ayudar al lector atento a reconstruír el ambiente en que se desarrolla la historia bíblica. La palabra *Literatura* está tomada en un sentido amplio. Su

(1) Le Milieu Biblique avant Jesus-Christ. II. La Littérature, par Charles F. Jéan. P. Geuthner, París, 1925, págs. xxx-617.

amplitud cronológica es mucho mayor que la de la Biblia. Desde antes de Moisés y Abraham la Caldea nos ofrece inscripciones históricas, poemas, salmos, documentos jurídicos, etc.; el Egipto nos regala la literatura de las Pirámides, poesías de un realismo primitivo pero fuerte, trozos de historia, composiciones morales, etc.

Toda esta literatura tiene un carácter profundamente religioso, que la hace más semejante a la literatura bíblica. No solamente los textos propiamente religiosos, mas los históricos, los jurídicos, etc., se hallan impregnados de sentimiento religioso. Otra nota característica de esta literatura, en que no poco conviene también con la bíblica, es el ser anónima. "El esfuerzo principal, si no exclusivo, de los escribas, consistía en conservar los recuerdos de la antigüedad. Toda obra nueva no debía ser sino la repetición, la reedición de las ideas tradicionales sobre el mundo, sobre la vida, sobre su adaptación a las necesidades del momento. Poseemos ediciones de himnos que se remontan a los tiempos más lejanos y ediciones mucho más recientes, y sin embargo, los últimos son casi idénticos a los primeros." (Pág. 2.)

Para hacer comprender a nuestros lectores la importancia de los textos, plácenos citar algunos de los que más de cerca tocan a la Escritura. Y sea el primero el poema de Nippur sobre el *paraíso* o *el diluvio y la caída*, del cual, por ser demasiado extenso, nos contentaremos con el resumen del señor Ch. Jean. "El fin del poema sería contar la caída del hombre según la tradición de Nippur, de donde proviene nuestro documento. En toda la extensión del país de Sumer, hombres y animales vivían juntos y en paz; el pecado y la enfermedad no habían alcanzado aún a la humanidad. Era particularmente favorecida la región paradisíaca de Dilmun, centro del país, desde donde el dios de las aguas, Enki, regía la humanidad que él había creado. Pero he aquí que un diluvio aniquila los hombres, sin duda por una falta de respeto para con el dios. Con esto las condiciones de la vida se cambian; la edad de oro está terminada. La naturaleza se vuelve hostil a los hombres: las pocas personas que se habían librado del diluvio, el mismo Uttu, favorito del creador, queda sometido a la ley del trabajo. Aún más: en adelante, la humanidad vive sujeta a las enfermedades, y la muerte es su destino. ¿Cómo explicar esta maldición? Su causa debe buscarse en el menosprecio de alguna misteriosa admonición de los dioses. El hombre debía abstenerse de un fruto fatal; comió de él y desde entonces quedó herido. Herido en sus bienes, ya que la tierra no da con qué alimentar los ganados; en su persona, por la falta de aquel ligero alimento de que tanto gustaba en su país de Oriente o más bien por las dificultades de procurárselo. El hombre se siente herido igualmente en sus fuerzas físicas, en sus órganos vitales más delicados, en su potencia generatriz y hasta en su inteligencia. Para atenuar los efectos de esta caída, el creador concede al hombre infortunado que invoque en cada uno de sus aprietos a los patronos divinos bajo cuya protección están expuestos los rebaños, los órganos de su cuerpo y su misma inteligencia." (Pág. 25.).

El lector comprenderá la importancia de este relato anterior a Moisés muchos siglos y que procede, no de algunas tribus africanas, sino de la Caldea,

de la patria de Taré y de Abraham. Claro es que la interpretación y el valor que se da a estos textos no será igual, pues mientras unos verán aquí una prueba de que el relato bíblico es tan legendario como el caldeo; otros, al contrario, verán en la semejanza una prueba de la historicidad de ambos, y tal vez otros, en fin, juzgarán que la leyenda caldea suministró una forma poética a sucesos que los autores sagrados conocían por fuentes distintas que las humanas.

He aquí ahora un documento de divorcio de la época de Abraham: "Samas-rabi se divorcia de Naramtum. El le ha entregado su *ziku* y ella recibió el dinero del divorcio. Si Naramtum se casa con otro, Samas-rabi no podrá presentar queja alguna. Han hecho juramento por los dioses Samas, Aya, Marduk, y por el rey Sin-muballit. Ante los testigos, Ilusu-abusu, etc., siguen ocho nombres. El año en que Samas y Adad, etc." (Pág. 66.) Este sencillo documento nos senseña las formalidades con que se procedía en la redacción de los documentos públicos. La forma clara de lo contratado, el juramento solemne por los dioses y por el rey, el testimnio de numerosos testigos y la indicación cronológica, que se toma de algún suceso político, militar, religioso, administrativo o astronómico que en aquel año hubiera ocurrido.

Otro texto que nos trae a la memoria un pasaje de Daniel, es el siguiente trozo profético: "Si en lo alto de un palacio un dedo traza una figura: un adivino aparecerá. Si en lo interior de un palacio un dedo traza una figura: palabra injusta y con reticencias Si en medio de un palacio un dedo traza una figura: los bandidos maltratarán el país con insolencia. Si en la base de un palacio un dedo traza una figura: el adivino del país enemigo vendrá a ser poderoso." (Pág. 51.)

La siguiente dedicación de un templo nos muestra el sentimiento religioso de Hammurabi: "Al dios Samas (el sol), señor del cielo y de la tierra, su rey Hammurabi, ministro del dios Anu (el cielo), siervo del dios Enlil (el huracán), amado de Samas, pastor querido del dios Marduk, rey poderoso, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de las cuatro regiones, rey que ha reedificado los santuarios de los dioses. Cuando el dios Samas le entregó el gobierno de Sumer y Akkad, y puso en sus manos el cetro, Hammurabi levantó al dios Samas, que protege su vida, el templo de E-babbar, el templo que él ama, en Larsa, la ciudad de su soberanía." (Pág. 110.) La dedicación del Templo por Salomón se viene en seguida a la mente del lector al pasar la vista por esta inscripción dedicatoria.

Otra de Samsu-iluna, hijo de Hammurabi, es más larga, más solemne y más instructiva. Hela aquí:

"Cuando el dios Anu y el dios Enlil, rey del cielo y de la tierra, miraron con placer al dios Marduk, primogénito del dios Ea y le entregaron el gobierno de las cuatro regiones y le dieron un nombre augusto entre los Anunnaki, y establecieron los fundamentos de Babilonia, firmes como los cielos y la tierra, entonces el señor de este país, el dios Marduk, lleno de sabiduría, me encomendó a mi, Samsu-iluna, rey de su abundancia, gobernar la totalidad del país, y solemnemente me ordenó establecer su país en

seguridad, y dar a los numerosos pueblos la prosperidad para siempre.—Samsu-iluna, rey poderoso de Babilonia, rey que ha sometido las cuatro regiones soy yo.—Con mi propio poder y mi gran sabiduría restauré en Nippur Dur-zakar para la diosa Nin-maj, la madre que me ha concebido; Dur-Padda para el dios Ramman, mi sostén; Dur-Lagaba para Sin, el dios que me ha engendrado; Dur-Yabugani para el dios Lugal-diritugal, que ha agrandado mi reino; Dur-gulagani y Dur-utsi-ana-Urra para Nergal, que humilla a mis enemigos. Estos seis poderosos *dur* (murallas), que Sumu-la-ila, mi augusto padre, el quinto padre de mi padre había edificado en otro tiempo, habían caído en ruinas. En dos meses yo los reedifiqué de ladrillo, y levanté su cima como una montaña.—Yo establecí sólidamente los cimientos de todos los países; yo ensalcé el nombre de Babilonia, yo la hice grande en las cuatro regiones. El terror de la majestad de mi realeza cubrió los límites de la tierra. Los dioses han contemplado esto con mirada perspicaz y me han concedido este don de vivir una vida que, como el dios-luna, se renueva cada mes; de ejercer un pastorado pacífico sobre las cuatro regiones eternamente; de realizar el deseo de mi corazón como un dios; de pasar cada día levantada la cabeza, el gozo y la alegría en el corazón." (Pág. 110.) Nos abstenemos de comentar este interesante documento, cuyas principales instrucciones saltan a la vista.

Veamos ahora con qué fervor invoca un salmista al dios Samas:

"Oh Samas, tú eres el rey del cielo y de la tierra,
tú gobiernas las cosas de lo alto a lo bajo.
Oh Samas, en tu mano está el dar la vida a los muertos, librar a los cautivos.
Tú eres juez incorruptible, tú riges la humanidad.
Retoño ilustre del señor de esclarecido origen,
hijo poderoso, brillante luz de las regiones,
tú iluminas la totalidad de la tierra, oh Samas." (Pág. 260.)

El fiero Asurbanipal intenta alejar de sí un mal presagio con esta humilde oración: "Oh dios Adad, príncipe del cielo y de la tierra, cuya palabra crea la humanidad, di una palabra y que los dioses se pongan a mi lado, aboga por mi causa y asegúrame un juicio favorable.—Porque yo, Asurbanipal, yo soy siervo y el hijo de mi dios Asur y de mi diosa Asuritu. Yo te hago mi súplica y te rindo alabanzas, porque el mal que acompañó al eclipse de luna y la hostilidad de las potencias del cielo y de la tierra, y los malos presagios amenazan mi palacio y mi país; y porque un mal encantamiento y una enfermedad impura, y la transgresión y la iniquidad y el pecado se han apoderado de mi cuerpo, y porque un mal espectro me persigue.—Recibe la elevación de mis manos, presta oídos a mi oración, líbrame de la suerte que me tiene ligado, echa de mí el pecado y haz que se aleje de mí cualquier mal que amenace mi vida, y que un espíritu bueno esté siempre a mi cabeza." (Pág. 283.)

Las crónicas asirias narran con gran precisión y abundancia de detalles las campañas victoriosas de sus reyes, muy distintas en esto de las narraciones egipcias. He aquí la relación que Salmanasar II nos hace de su campaña contra Damasco, el año 842, en la cual figura por primera vez

un personaje bíblico, Jehú, rey de Samaria: "En el 18.° año de mi reinado yo atravesé el Eufrates por la 16.ª vez. Hazael de Damasco, fiado en la masa de sus tropas, que en gran número había convocado, se hizo fuerte en el monte Sanir, montaña que se halla enfrente del Líbano. Yo combatí contra él, le batí, desbaraté con mis armas 16.000 de sus soldados, me apoderé de 1.121 carros y de 470 caballos de su ejército, y de todo su campo. El se huyó para poner su vida a salvo. Yo le perseguí hasta encerrarle en Damasco, su ciudad real. Destruí sus huertos, llegué hasta las montañas de Hauran; ciudades sin cuento destruí, devasté y entregué a las llamas; botín incalculable cogí. Hasta las montañas de Bálira'si, que están sobre el mar, avancé y erigí allí mi estatua real. Entonces recibí el tributo de los Tirios, de los Sidonios y de *Jehu, descendiente de Omri.*" (Pág. 301). Hecho digno de nota: la primera vez que un personaje de la historia bíblica aparece en los monumentos cuneiformes es como tributario de la Asiria.

Para terminar la copia de los textos cuneiformes ofreceremos al lector un documento interesante, la elección de Ciro por el dios de Babilonia para castigar los desacatos de Nabonides. Dice así: "El dios Marduk consideró la totalidad de los países; los vió, y buscó un rey justo, un rey según su corazón, a quien llevaría de la mano. Y llamó su nombre: Ciro, rey de Ansan. Puso bajo sus pies el país de Guti, todos los Medos. De los hombres de cabeza negra, que él le condujo a rendirle homenaje, tuvo cuidado según el derecho y la equidad.—El dios Marduk... miró con alegría los actos piadosos y el corazón justo de Ciro, y le ordenó ir a su ciudad de Babilonia. Le hizo tomar el camino de Babilonia; como un amigo y un compañero caminaba a su lado. Sus tropas, cuyo número, como las aguas del río, no es conocido, avanzaban. Sin batalla ni combate le hizo entrar en Babilonia su ciudad, y libró a Babilonia de todo mal.—Nabonides, el rey que no honraba al dios Marduk, lo entregó Marduk en poder de Ciro. Las gentes de Babilonia, todo el país de Sumer y Akkad, los grandes y los *sakkanak* se postraron delante de él, le besaron los pies, se alegraron de su realeza; su rostro estaba radiante. Al señor, que por su poder hace revivir lo que está muerto, que libra a todos de la ruina y de los rigores de la guerra, ellos lo bendicen alegremente y honran su nombre...—Desde... hasta la ciudad de Asur, etc., las ciudades del otro lado del Eufrates, fundadas de tiempos antiguos, reduje a sus ciudades los dioses, que en ellas habitaban, y los instalé en su morada eterna. Reuní la totalidad de las gentes y las restablecí en sus propios domicilios; y los dioses de Sumer y Akkad, que Nabonides, con gran enojo del señor de los dioses había traído a Babilonia, por orden del dios Marduk, el gran señor hizo volver a sus santuarios, a la morada que ama su corazón." (Pág. 397.)

Por los textos que preceden podrá apreciar el lector, que no esté familiarizado con la literatura cuneiforme, su capital importancia, no sólo para la ilustración de la historia externa de Israel sino para el desenvolvimiento de su cultura en sus varios aspectos, la cual es la preparación del pueblo para recibir la divina revelación, e imprime a esa misma revelación su forma externa de expresión.

## Antiguo Testamento.

La métrica del A. T. es una de las cuestiones que más tientan a los amantes de las buenas letras. Todos conceden que algunos libros estén escritos en forma métrica; y aunque nadie haya acertado a proponer una teoría métrica que sea de todos aceptada, son muchas las que hasta ahora se han propuesto, basadas unas en el número o cantidad de las sílabas, otras en el número de los acentos. Todas concuerdan en que la ley fundamental de la poesía hebraica es el paralelismo, el cual viene a constituír una ley fundamental del pensamiento hebreo. Como en todas las lenguas, la prosa tiene su ritmo, aunque más libre que el de la poesía, así sucede en la prosa hebrea; y la ley fundamental de este ritmo es también el paralelismo, el cual llega a hacer sospechar a algunos si ciertos trozos de la Escritura son verso, prosa suelta, o prosa rimada.

De aquí los esfuerzos que muchos han hecho por reducir a forma métrica el Génesis, los Jueces, etc. Uno de estos esfuerzos nos lo ofrece el señor Devimeux en su *Essai sur les procédés littéraires dont il paraît que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1). El primer fascículo, que tenemos delante, contiene, además de una introducción, los once primeros capítulos reducidos a nueve poemas. Su sistema de versificación y distribución de las estrofas es el que el padre Condamin aplicó a Isaías, Jeremías, y que Perennés en pos de él trató de aplicar a los Salmos. Las estrofas están constituídas en sí misma, además del paralelismo de las ideas y de las palabras por ciertos vocablos, frases o versos que se repiten con regularidad y que vienen a constituír la trabazón de la estrofa y su ritmo. Siguiendo el método del padre Condamin, estas palabras o frases se imprimen en negrillas a fin de hacerlas resaltar mejor. Las estrofas se agrupan luego entre sí según la ley del mismo paralelismo y hay estrofa, antiestrofa y ambas ligadas a veces por una estrofa alternante.

¿Utilidad de este trabajo para la exégesis? Sin duda que nada es despreciable de cuanto pueda ayudar a una mejor comprensión del texto bíblico. El autor pretende mostrar por aquí la falta de objetividad de la crítica moderna, la cual asienta como principio universal que todo relato bíblico resulta de una combinación de documentos. El verdadero método, dice Devimeux, consiste en estudiar el texto tal cual está, sin prejuicios de ningún género, y sacar de él lo que allí hay. Una vez comprobado que la llamada Crítica superior descansa sobre fundamentos poco sólidos, se propone el autor seguir otra vía por demás descuidada, y que él reputa mejor. Después de haberse formado un alma oriental cuanto es posible para poder leer los textos antiguos con el espíritu con que han sido escritos y los entendían sus primeros destinatarios, hace abstracción de las correcciones y de las interpretaciones que se han hecho para no mirar el texto sino como se ofrece a la simple vista del lector.

¿Qué pensar de tales propósitos? Indudablemente que son de alabar. Y

(1) Págs. 127 en 4.º. París, P. Geuthner.

sin atrevernos a afirmar que todo el Génesis, sin excluír las genealogías y el cuadro etnográfico, estén escritas en verso, todavía creemos que su estudio puede ayudarnos a entender mejor la naturaleza de la prosa hebrea, y acaso venga a echar por tierra ciertos principios que corren muy validos en la crítica literaria y textual del texto sagrado.

Claro está que con la obra del señor Devimeux no queda anulada la teoría documentada del Génesis, pues nada hay que apodícticamente demuestre que los nueve poemas en que el autor divide los once capítulos primeros del Génesis sean de un solo autor.

Copiaremos algunos ejemplos para ilustración de los lectores.

El primer poema que abarca el relato de la creación, I, 1-11, 4.ª, está dividido en once estrofas, cuya distribución el autor mismo confiesa que es bastante irregular. La primera sirve de prólogo y es como sigue:

"Al principio creó *Elohim,*
y los *cielos* (*haschamayîm*) y la tierra.
Y la tierra era un *desierto* (*tohu*)
y un vacío (*vabohu*).
Y las tinieblas
(estaban) sobre la haz del *abismo* (*tehom*).
Y el soplo de *Elohim*
se movía sobre la haz de las aguas (*hammayîm*).

Esta estrofa va seguida de las siguientes observaciones, cuya exactitud apreciará el lector: 1.ª Cada verso forma un dístico, cuyos miembros son paralelos entre sí. 2.ª El verso primero y el último son asimismo paralelos, ligados por las palabras subrayadas; así como el segundo lo es del tercero, unidos también por *tohu* y *tehom.* 3.ª Hay también un paralelismo gradual entre el primer verso y el segundo, ligados por *tierra;* entre el segundo y el tercero, unidos por *tohu* = *tehom,* y finalmente, entre el tercero y el cuarto, ligados por *haz.*

Por este camino va el autor estudiando las estrofas y la agrupación de las mismas en los dichos nueve poemas. Del primero, que constituye la obra de los seis días, ya indicamos que lo tiene por "bastante irregular". No así el segundo, que comprende hasta el fin del cap. III. Esta división en distintos poemas no contradice en nada a la distinción de fuentes hecha por los críticos, si no es en el "poema" del diluvio, el más largo de todos, que va desde el capítulo VI hasta IX, 17, y en la tabla etnológica que forma el cap. X. Pero es también en estos "poemas" donde más débil aparece la exposición del autor. Son de todos conocidas las divergencias que existen en el texto sagrado, las cuales constituyen el fundamento principal para establecer la distinción documentaria; pero estas divergencias quedan en pie, ni vemos que de ellas se dé ninguna explicación razonable.

En suma; estudios como éste deben ser siempre bien recibidos. Representan un gran esfuerzo para la inteligencia literaria del texto sagrado, y aunque no vengan a prevalecer todas las conclusiones del autor, es imposible que, si el estudio está calcado en el texto, no preste alguna contribución a la inteligencia de la Escritura.

El reverendo padre Hildebrando Höpfl, O. S. B., ha publicado la segunda edición del tomo segundo de su *Introductionis in Sacros utriusque Testam. Libros Compendium,* que forma la *Introductio specialis in Libros V. T.* (1)

En su prefacio advierte el autor que "nonnullae quaestiones uberius expositae sunt; recentissima opera quae de quaestionibus introductoriis tractant, addita sunt". Sin embargo, no hemos hallado adición alguna de importancia en lo que toca a principios o aplicaciones a los puntos discutidos en la introducción especial al A. T. Los que conocen la edición primera, el criterio ponderado del autor, su gran erudición, no hay duda que recibirán con gusto esta nueva edición.

El padre Ildefonso de Vuippens, O. Min. Cap., ha publicado una tesis doctoral, presentada a la Universidad de Friburgo (Suiza), cuyo título es *Le Paradis Terrestre au Troisième Ciel.* Esta "exposición histórica de una concepción cristiana de los primeros siglos" es de grande interés. Primero por el punto particular que trata; luego por las enseñanzas que encierra, aplicables a otros puntos de exégesis.

M. Cano formula sus conclusiones 3.ª y 4.ª sobre la autoridad de los padres en las siguitntes palabras: "*Plurium Sanctorum auctoritas, reliquis licet paucioribus reclamantibus, firma argumenta Theologo sufficere et praestare non valet.—Omnium etiam Sanctorum auctoritas in eo genere quaestionum, quas fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit.*" El olvido de estas conclusiones, sobre todo de la última, ha dado lugar a muchas, largas y estériles disputas en el siglo pasado, las cuales, a juicio de algunos, no están todavía resueltas.

En la Escritura, dice Santo Tomás, hay que distinguir dos cosas: una que *per se* pertenece a la Escritura, que es la doctrina divina, objeto de nuestra fe y que, según el mismo Santo Doctor, es la misma verdad primera, y la otra que pertenece *per accidens* a la Escritura, y que viene a servir para la declaración de la primera. Esta última parte es muy compleja; entran en ella elementos históricos, científicos, geográficos, simbólicos, los cuales, como están adheridos a la doctrina de fe, así con ella se transmiten, a veces con ella son confundidos, como si pertenecieran a la misma doctrina de la fe. Y cuando la ciencia humana viene a levantar objeciones contra esos elementos, que a los ojos de muchos pasan por cosas de fe, se engendran dificultades contra la fe de los que equivocadamente miran esas cosas como de doctrina católica o íntimamente ligadas con ella. Bastaría para comprobar lo dicho la historia exegética del primer capítulo del Génesis y de la narración del diluvio. Hoy podemos decir que las dificultades han desaparecido, si bien los problemas no están del todo resueltos; pero lo están bastante para que se considere salva en ellos la doctrina de la fe.

Pues la tesis doctoral del padre de Vuippens nos ofrece un caso semejante, que tiene larga historia en la literatura judía y cristiana. En el segundo capítulo del Génesis se cuenta que Dios plantó un jardín en Edén y puso

(1) Págs. 330 en 4.º Roma, Spithoever, 1925.

en él al hombre que había creado. Después del pecado, el hombre fué arrojado de allí y Dios colocó en su entrada un querubín armado de espada para impedir el acceso del hombre al árbol de la vida. Más tarde San Pablo nos cuenta que fué arrebatado al tercer cielo, al paraíso.

El sitio del paraíso primitivo, de los ríos que lo regaban, la conservación de ese paraíso, etc., son cosas que han excitado mucho la curiosidad de los doctores y de los simples fieles. El padre de Vuippens estudia minuciosamente la historia de estas creencias, las cuales aparecen enteramente ligadas a las ideas geográficas y cosmográficas de la antigüedad.

En primer lugar trata el autor de la persistencia del paraíso, testificada por la tradición judía y cristiana hasta el siglo XVI.

Efectivamente, según la tradición judía, el paraíso, plantado por Dios desde el principio de la creación, "debe reaparecer en los últimos días: el Mesías abrirá sus puertas y alimentará a los suyos con el fruto del árbol de la vida: las almas de los justos, las diez tribus de Israel, Enoc y Elías, o los precursores del Mesías y el rey del paraíso aguardan allí el fin del mundo. El paraíso revelado a Adam antes de su caída se ve aún con la Jerusalén celestial cerca de Dios. El fruto del árbol de la vida comunicará la vida a los elegidos en el cielo. Los árboles del paraíso permanecen para siempre". (Página 10.) Estas creencias de los apócrifos judíos se transmiten a los cristianos, y los Padres las repiten en formas más o menos variadas. Por ejemplo, San Ireneo, a esta cuestión. "¿Dónde fué colocado el primer hombre?", responde: "Evidentemente, en el paraíso, como está escrito: Y Dios plantó un paraíso en Edén... y de allí fué expulsado y precipitado en este mundo por su desobediencia. Por eso los ancianos y los discípulos de los Apóstoles dicen que los que han sido arrebatados de la tierra (Enoc y Elías) fueron trasladados al paraíso, y permanecen allí hasta el fin del mundo, recibiendo un gusto anticipado de la inmortalidad." (Pág. 14.) Aquí fué introducido por el Señor el buen ladrón, dice San Atanasio. Y Teofilato rechaza la identificación de este paraíso que Jesús le promete con el reino del cielo, del cual dice el Apóstol "nec oculus vidit, nec auris audivit, etc."

Con esto tocamos ya las concepciones de los padres sobre la escatología cristiana, bastante menos precisas que las que hoy tenemos. Efectivamente, "según una doctrina común de los Padres, las almas de los justos van, después de la muerte, a un *lugar* provisional, en donde esperan la resurrección de los muertos. Cuando Cristo haya despertado los muertos de los sepulcros y renovado la faz de la tierra, restituirá a su Padre el reino que ha arrebatado al poder de las tinieblas, y entonces el reino de los cielos, o del Padre, será accesible a los elegidos. Este es el reino que ojo humano no ha contemplado todavía". En cuanto al sitio en que las almas deben esperar, hay dos corrientes de opinión. Según algunos autores cristianos, en su mayor parte occidentales, las almas descienden a los infiernos, al *scheol*, para esperar allí su destino definitivo. Pero la mayor parte de los autores eclesiásticos creen que es más bien el paraíso terrestre la morada en que espera la generalidad de los justos. Tertuliano distingue tres moradas para las almas: el *scheol* para el común de los fieles, el paraíso terrestre para los mártires y

el reino de los cielos que se abrirán al fin del mundo. Y S. Beda casi concuerda con lo dicho cuando escribe: "Caeterum sunt *plures* in Ecclesia justi, qui post carnis solutionem *continuo* beata paradisi requie suscipiuntur, *expectantes* in magno gaudio, in magnis gaudentium choris, *quando recepto corpore veniant et appareant ante faciem Dei.*" Entonces los justos serán conducidos por Cristo al reino de su Padre. (Pág. 25.)

En las mismas concepciones se inspira también el lenguaje de las antiguas liturgias, en las cuales ora el sacerdote por los difuntos con las siguientes palabras. "Memento eorum, quietem illis praesta, et colloca eos in habitaculis lucis, in locis spirituum beatorum, in Jerusalem coelesti, in Ecclesia primogenitorum descriptorum in coelis." (Lit. Ignatii); "in habitaculis lucis et letitiae, in tabernaculis umbrae et laetitiae, et thesauris voluptatum... ubi piorum animae *primitias vitae absque labore exspectant,* et spiritus justorum ad finem promissae mercedis pariter attendunt; in ea regione ubi operarii et fatigati paradisum aspiciunt et *invitati ad nuptias sponsum coelestem desiderant.* (Lit. Clem. Rom. (Pág. 26 s.)

Asentada la existencia del paraíso y su significación en la escatalogía, síguese que tratemos del sitio en que se halla. Ya por lo dicho conjeturará el lector que tal paraíso no puede estar situado dentro de las fronteras de nuestro mundo. "Los antiguos, en general, situaron el Edén en una región totalmente separada de nuestra tierra (sea por el océano, sea por montes inaccesibles), en un mundo en que reina un clima desconocido para nosotros..." (Pág. 49.) Ni podía afirmarse otra cosa, supuesto que el paraíso fué creado antes que nuestro mundo. Oigamos a San Jerónimo haciéndose eco de las tradiciones rabínicas y dándolas por buenas: "Ex quo manifestissime comprobatur, *quod priusquam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat,* sicut et legitur in Hebraeo: "Plantaverat autem Do-"minus Deus paradisum in Eden a principio." (Lib. hebr. quaest. in Gen.)

Esta opinión acerca del paraíso que se halla fuera de nuestra tierra engendró la idea del paraíso celeste basada también en la concepción que de la forma del universo tenían. Para los antiguos se halla el paraíso en el piso superior de esta inmensa casa que Dios creó al principio, esto es, en el cielo. En esta región superior hallábase también la Jerusalén celeste, que unos identificaban con el paraíso y otros consideraban como la capital de la región paradisíaca, tal como la Jerusalén terrestre lo era de la tierra de Canaán. Las descripciones de los Profetas, especialmente de Ezequiel y de San Juan debieron ejercer gran influencia en la formación de estas ideas. "Cuando los Profetas pintan la constitución, la belleza, la fecundidad del reino mesiánico, tenían en su mente el tipo, el ideal de una tierra nueva, de una Jerusalén mesiánica. Las mismas expresiones, los mismos rasgos esenciales que vienen a los puntos de su pluma. Y con estos mismos construirá San Juan su Jerusalén celeste. En el fondo de esta ciudad alegórica hay un fondo común de imágenes, hay un esquema único sobre el cual bordan luego el cuadro de la Jerusalén futura, y este esquema es el Edén de los primitivos tiempos." (Pág. 65.) Todo esto supone una concepción del mundo, que el autor sintetiza en un cuadro. No pudiendo ofrecérselo a nuestros lectores,

queremos darles un resumen de su explicación, omitiendo, claro es, las referencias bíblicas, que harían demasiado larga nuestra exposición. Será útil para entender el sentido material de muchas figuras bíblicas.

El Universo es concebido a manera de la casa de un rico oriental. Tiene esta casa tres partes: una subterránea, que es el *scheol,* o receptáculo de las almas; el entresuelo, que es nuestro mundo, y el piso superior, que es la propia morada de Dios.

Como fundamento de todo están el elemento roqueño, las montañas eternas, que no se conmueven por más que el mundo se sacuda. En su seno está el infierno, o mejor los infiernos, a distinta profundidad, según la condición de las almas de los muertos que las habitan. Sobre este fundamento se extienden los mares, y sobre ellos la tierra, sustentada por sólidas columnas. La tierra es llana y circular, rodeada de montañas inaccesibles que limitan el horizonte. La Palestina es el centro de la tierra; los pueblos remotos sólo habitan islas perdidas en el océano. El techo de esta tierra es el cielo, dispuesto a manera de artesonado, en el cual están fijas las estrellas. Sobre este cielo o firmamento se extienden las aguas celestes, las cuales Dios envía por aberturas en forma de lluvias para fecundar la tierra.

Subamos ahora al piso alto, que constituye la morada propia de Dios, cubierta por una alta bóveda, que es el cielo de los cielos. En las alturas del Septentrión se halla la montaña santa, la morada del Señor y a sus pies se extiende el mar celeste, llamado también el mar de cristal. Del templo que corona la cima de la montaña sale un río, cuyas aguas alegran las laderas de la montaña en que está edificada la Jerusalén del cielo y riega los árboles de vida. En las faldas de esta montaña divina y en una dilatada extensión se halla el Edén de Dios, la morada primera de Adam, separada de nosotros por el firmamento y el océano celsste, de donde se alimentan los cuatro ríos que, después de regar el paraíso, descienden a la tierra, trayendo la fecundidad y la vida y dándonos con ella una pálida imagen de la que existe en los jardines de Dios. Este es el sitio delicioso en que fué colocado el primer hombre, de donde fué arrojado por su culpa, y adonde le hace volver el divino Redentor, hasta que pueda, al fin del mundo, ser introducido en la Jerusalén celestial y subir a la montaña santa y saciarse de las aguas de vida y con la luz divina, que es el Cordero. Pero los hebreos, que tienen la Palestina por la tierra del Señor, santificada por su presencia en el templo, concebían que la edad mesiánica debía extender a la tierra esta dicha paradisíaca, quitar el muro de separación entre la tierra y el cielo y hacer descender la paz, la abundancia, la vida de los cielos, a la misma tierra y constituyendo la Jerusalén terrestre y la Palestina en un trasunto de la montaña celeste.

El lector se dará cuenta de que esta concepción no puede constituír un dogma de fe, ni cosa semejante. Basada en ideas muy imperfectas de la forma del mundo, ha servido luego de vestido a los datos revelados sobre el estado primitivo del hombre y sobre la obra redentora del Mesías. Pero las realidades de la gracia y de la vida divinas que en el paraíso gozó Adán, que Jesucristo nos devolvió y nos hace gozar en esta vida y nos promete para la otra, en que veremos a Dios como El es y participaremos de su misma

felicidad, trascienden infinitamente todas estas imaginaciones. Y a los que no entendiendo esto, pretenden que las profecías mesiánicas no se realizan aun con los dones del Espíritu Santo en esta vida y con el reino de los cielos en la otra, antes aspiran a la realización material de estas imágenes proféticas y de los ensueños apocalípticos, hay que recordarles el texto del Apóstol: "animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei"; "non est regnum Dei esca et potus", etc.

El mismo Apóstol San Pablo nos presenta otro problema. Dice en II Cor., XII, 2-4, que "fué arrebatado al tercer cielo", que "fué elevado al paraíso, donde oyó palabras inefables, que al hombre no es lícito revelar". La tradición exegética está acorde en identificar el paraíso con el tercer cielo. ¿Pero dónde se halla este tercer cielo? En la concepción cosmográfica que dejamos expuesta no cabe un tercer cielo. Será, pues, necesario ligar esta expresión a otro sistema, al sistema griego, que supone la tierra esférica y situada en el centro del mundo y rodeada de siete esferas concéntricas designadas con los nombres de la Luna, Mercurio, Venus, Sol, etc., a las cuales añade la octava, inmóvil, en la cual se halla la morada de Dios. San Ambrosio expresa bien la significación de estas esferas en la escatología cristiana: "Est ergo via, per quam resurgens Christus ascendit. Et ille quidem ascendit super omnes coelos ad Dei sedem: homines autem a primo coelo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium et ab illo... ad septimum coelum atque ad ipsam apsidem et summitatem coelorum, qui merentur ascendunt." (In Psal. 38, n. 17). Pues en el tercero de estos cielos se hallaría el paraíso de Edén. Los más antiguos y graves testigos comienzan a contar por arriba, por Saturno, que es el primer cielo, según lo cual, el tercer cielo sería el de Marte. Otros testigos comienzan a contar desde abajo, y así el tercero sería el de Venus.

Estas ideas, con más o menos fijeza expuestas, llegan hasta el siglo XVI. Nadie pretenderá tomarlas en serio y ligar a ellas la exposición del dogma escatológico cristiano. Más bien sin dificultad admitirán todos la sabiduría de aquellas palabras de León XIII: "Quod vero defensio Scripturae sanctae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt quas singuli Patres aut qui deinceps intrepretes in eadem declaranda ediderint: qui, prout erant opiniones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ite semper judicaverunt ex veritate, ut quaedam possuerint quae nunc minus probentur." (*Providentisimus,* n. 29).

El padre José Ricciotti, canónigo regular lateranense, de quien en nuestro último boletín presentamos al público una traducción y comentario sobre Jeremías, acaba de darnos el libro de Job, las *Lamentaciones de Jeremías,* hermosamente editadas por la Casa de Marietti y compuestas según el mismo plan que el primer volumen (1).

---

(1) Il Libro de Giobbe. Versione critica del texto ebraico con introduzione e comento. Págs. XII-258 en 4.º Precio, 25 liras. Marietti. Torino. Roma, 1924.

*Le Lamentazioni di Geremia.* Versione, etc. Págs. 100. Precio, 12 liras, 1924.

El libro de Job plantea y discute un grave problema, el problema del mal, o más concretamente la razón de los sufrimientos del justo. Es este el primer punto que el padre Ricciotti expone en su introducción, según los datos de la historia oriental antigua más bien que según la filosofía moderna. Viene después el género literario del libro, sobre el cual no poco discuten los críticos modernos, queriendo reducirlo a uno de los géneros de la literatura clásica y a las reglas por que ésta se rige. Error grave es querer apreciar, según nuestra mentalidad o la de nuestros maestros los griegos y latinos la mentalidad de un semita. "El libro de Job es una obra estrictamente semítica, que no tiene semejante en nuestras literaturas. A lo más se le puede considerar como *un poema lírico-filosófico, en forma dialogada y con marco dramático*, sin tomar este curioso enunciado como una propia definición." (Pág. 27.)

Procediendo al examen de la índole del libro, se presenta la cuestión de su valor histórico. Las citas bíblicas nos presentan a Job como un personaje histórico. Estudiando luego el nombre de Job, lo que se puede averiguar de su patria, al E. de la Palestina, en la Transjordánica, concluye que "basándose únicamente en los datos internos, hay razón para tener al protagonista de nuestro libro como personaje fundamentalmente histórico". (Pág. 37.) ¿Cómo pudo llegar a noticias del autor este personaje extranjero, para que lo viniera a tomar como asunto de un libro? Muchas son las hipótesis posibles; pero ninguna ofrece datos positivos en su favor. La historia del texto, sin ser del todo clara, está más documentada. San Jerónimo había notado la diferencia grande entre el texto hebreo y la versión alejandrina, que es una sexta parte más breve. Analizadas cuidadosamente estas diferencias, nuestro autor tiene por seguro que se debe conceder la preferencia al texto hebreo, el cual, queriendo traducirlo al griego un judío alejandrino, extracta y simplifica, llevado tal vez de los gustos literarios helénicos. Estudia luego la trama del libro y las opiniones tan debatidas de los críticos sobre la autenticidad de algunas partes de la obra, sobre las cuales el criterio del padre Ricciotti es enteramente conservador, fundándose para ello en que los argumentos de crítica interna, tomados del plan lógico del libro y de la mayor o menor perfección de los trozos, suponen un falso principio, la comparación de nuestro libro y de la mentalidad de su autor con nuestra literatura y nuestra mentalidad. El fin del libro no es la discusión filosófica del origen del mal, sino la razón de los sufrimientos de Job, varón justo. Los tres amigos insisten en que la desgracia sigue a la iniquidad y la justicia lleva como consecuencia inseparable la dicha. Es la inteligencia material de un principio con que la Ley y los Profetas inculcan la observancia de sus preceptos. De aquí concluyen los amigos la injusticia de Job. Eliu da un paso más exponiendo el valor medicinal del sufrimiento. Finalmente Dios, que aparece en la nube, no da la última explicación del angustioso problema, antes busca oprimir la pequeñez humana con el peso de su poder y de su sabiduría. Viniendo por fin a la época del libro, poco o nada se puede decir de cierto. El padre Ricciotti lo coloca entre Salomón, el primero que trajo a Palestina el oro de Ofir (Job, 22, 24), y la composición de las Crónicas,

a mediados del siglo IV y se inclina por la época de Manasés, apoyado en razones de conveniencia, más que en argumentos apodícticos, que no existen.

La versión es clara y precisa, ceñida al texto sin incurrir en materialismos ininteligibles y da perfectamente la impresión del texto original. Las notas son preciosas, ya para dár cuenta de las correcciones textuales, como del sentido de las expresiones. Sin alcanzar la extensión de un comentario, puede servir de fundamento para exposiciones más amplias y doctrinales. Merece especial mención la nota que consagra al famoso pasaje 19, 25 sobre las esperanzas de Job en la resurrección.

* * *

Las *Lamentaciones* se presentan precedidas de una introducción sobre los ritos fúnebres en el antiguo Oriente, que sirve para darnos una idea de la significación en la antigua literatura bíblica. Sigue el estudio del libro mismo, de su nombre y su lugar en el canon, de su forma y contenido, para venir a tratar la cuestión más importante del autor. Sobre este asunto se presenta el primer testimonio de las Crónicas. Estas atribuyen a Jeremías un canto fúnebre sobre la muerte de Josías, que vino a servir de norma de tales cantos en Israel (II Par. 35, 25). Es indudable que este canto no se puede identificar con las *Lamentaciones,* ya que éstas versan sobre la ruina de Jerusalén, acaecida bastantes años más tarde. Pero a lo menos nos muestran al profeta como autor de cantos religiosos, cosa bien conforme con su carácter y ministerio. Esta presunción en favor de Jeremías, viene a ser corroborada con la nota preliminar añadida a las *Lamentaciones* por la versión alejandrina y, conservada también en nuestra Vulgata. "Y sucedió, luego que Israel fué llevado en cautiverio y Jerusalén quedó desolada, se sentó Jeremías a llorar y compuso esta canción fúnebre sobre Jerusalén, diciendo:" Todavía nuestro autor cree necesario hacer una pequeña corrección al testimonio de este texto. Admitido que el libro de las *Lamentaciones* sea de Jeremías, le parece que las revueltas consiguientes a la deportación no eran las más favorables para la composición de esta obra, y así se inclina a pensar que hubieran sido compuestas en Egipto, adonde fué llevado por los fugitivos después de la muerte de Gadolías, el gobernador dejado por los Caldeos.

La traducción y las notas son como las de Job.

### Nuevo Testamento.

La colección *Etudes Bibliques,* que dirige la Escuela Bíblica de Jerusalén, se ha enriquecido el año pasado con un nuevo e importantísimo volumen sobre el Evangelio de San Juan. Es autor de este comentario el padre Lagrange. que con él termina felizmente su exposición de los cuatro Evangelios, comenzada el año 1911 por el de San Marcos. Con buen acuerdo termina por el cuarto Evangelio, que no sólo es el último en orden de composición, sino que es el más alto por su contenido. Los más grandes genios de la iglesia, San Crisóstomo, San Agustín, San Cirilo de Alejandría, Santo

Tomás, Bossuet, le han consagrado los mejores esfuerzos de su espíritu, y es imposible añadir cosa de substancia a la exposición teológica de estos grandes doctores. Pero nuestra edad exigía un suplemento de información filológica e histórica por cuanto la Teología tiene que hacerse también histórica para fijar el lugar que corresponde a San Juan en el desarrollo de los orígenes cristianos. Era, pues, necesario resolverse a aplicar los métodos científicos modernos a los más augustos textos del N. T. y recordar que éstos, si pertenecen por su contenido doctrinal a la más alta especulación teológica y y contemplación mística, pertenecen también por razón de su expresión humana a la crítica literaria, filológica e histórica.

El comentario va precedido de una introducción de casi 200 páginas. El lector nos agradecerá le demos un resumen de las principales cuestiones tratadas en la introducción, las cuales vienen a ser en parte como la substancia del comentario y la norma directiva en la ejecución de este mismo.

Se estudia primeramente el origen del Evangelio, tan discutido y negado por la crítica heterodoxa. Es este punto de sumo interés, como que a él está ligada la cuestión de su valor histórico.

El problema del autor debe tratarse comenzando por el Evangelio mismo, que a diferencia de los otros no es totalmente anónimo. En efecto, el autor se pone en evidencia, con delicadeza, sí, pero también con claridad, y se presenta como uno de los íntimos del Salvador, compañero de Pedro, amado de Jesús, fiel a su Maestro, de quien no se separó ni en el Calvario, etc. Todo concurre a señalar como autor a Juan, hijo del Zebedeo, el mismo que nos dejó la primera epístola, que lleva su nombre. Siguen luego los documentos tradicionales, que confirman y concretan las conclusiones sacadas del libro. Para apreciar en su justo valor el que tiene la tradición, conviene notar que al públicarse el Evangelio de San Juan, los tres Sinópticos gozaban ya de plena autoridad en las iglesias, que el Evangelio nuevo presentaba una relación de la vida de Jesús a primera vista contraria a la recibida y en todo caso muy distinta de la primera. Ahora bien; no bastaba que el autor se presentase como testigo ocular de la vida de Jesús, porque los evangelios apócrifos hacen eso más clara y expresamente, y sin embargo no fueron por la Iglesia recibidos. Luego si se recibió desde el principio el Evangelio de San Juan, fué sin duda porque, a pesar de las apariencias en contrario, tenían pruebas indudables de su autoridad y de que procedía de un testigo ocular, veraz en lo que decía, por donde no podía realmente oponerse al testimonio de los otros Evangelios. Precisamente el motivo porque Cayo y los llamados *álogos* rechazaron los escritos de San Juan, era su aparente oposición a los escritos ya recibidos y el uso que de los mismos pretendían hacer los cuartodecimanos, los milenaristas, etc. a favor de sus errores. Su oposición, lejos de debilitar la tradición, más bien la confirma y muestra sus sólidos fundamentos.

Después de la cuestión del autor síguese la crítica literaria de la obra. ¿Cuál es el fin del Evangelista al escribir su obra? El mismo lo indica al fin de ella. Jesús hizo muchos milagros, sea en presencia de los discípulos, sea delante de los judíos. El autor escoge algunos y los cuenta para que creamos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y por esta fe obtengamos

la vida eterna. Con esto queda indicado el carácter doctrinal y práctico de la obra. Es una historia lo que intenta escribir para dar con ella una base sólida a la fe. Sin excluir a los infieles, su libro va dirigido a los creyentes. Como la exposición de la verdad es la mejor apología, se puede decir que el Evangelio combate las tendencias heréticas de la época, sin que conste por el texto que San Juan lo intentara expresamente.

A este fin corresponde el plan de la obra, la cual, aparte del prólogo (I, 1-18), se divide en dos secciones: la vida pública del Señor (I, 19-XII), y la pasión seguida de la resurrección (XIII-XXI). La instrucción de los discípulos es reservada para la segunda sección. Como no es verosímil que no haya comenzado hasta entonces, y como los Sinópticos, *maxime* San Mateo, muestran que esta formación fué más larga, sería dejarse llevar de una ilusión querer insistir demasiado en el orden cronológico de los hechos. Tal división histórica tiene su parte de sistemática en cuanto excluye de la primera sección todas las conversaciones con los discípulos. Esto nos autorizará para inquirir si en la segunda no hay cosas que pertenezcan a la primera. No hay que dudar que no hay progreso alguno en el conocimiento que Jesús tiene de sí mismo; pero no ocurre lo mismo con la revelación que de sí hace. Al fin, sobre todo en las confidencias con sus discípulos, las fórmulas son más claras y arrojan más luz sobre su naturaleza divina. Con esta luz crecen las disposiciones de los que le reciben y también la oposición de los adversarios. Según esta idea se pueden distinguir varios períodos: 1.° (I. 19-IV), los testimonios del Bautista y las adhesiones más o menos perfectas a Jesús, ocurridas en Galilea, en Samaria y en Jerusalén; 3.° (VII-X), la lucha con la jerarquía cada vez más opuesta y cuyo teatro es Jerusalén y el Templo; 4.° (XI-XII), desarrollo final de las dos opuestas tendencias. sobre todo la resolución de la jerarquía de hacer morir a Jesús; 5.° (XIII-XVII), conversaciones con los discípulos; 6.° (XVIII-XIX), prisión; 7.° (XX-XXI). resurrección y apariciones.

Este es, en sus grandes líneas. el plan del Evangelio, el cual indica una intención de seguir el orden de los sucesos. Pero estos sucesos son una base de la fe. El cuidado de indicar los datos cronológicos es otro signo de cómo el autor no quiere perder el contacto con los hechos históricos. El cuadro general corresponde al que la tradición primitiva había trazado, según la cual, el misterio de Jesús sigue al del Bautista, se desarrolla en Galilea, en Jerusalén y se termina con la Pasión y la Resurrección en esta misma ciudad.

Viniendo ahora a estudiar más en detalle el carácter literario del Evangelio, se nota que para una historia tiene vacíos considerables. Nada dice de los orígenes humanos de Jesús. Da a su ministerio mayor espacio de tiempo, pero sin ofrecer más datos. Los milagros quedan reducidos a siete, entre los cuales nada se cuenta de la expulsión de los demonios, ni traza ningún cuadro de curaciones. Se ve que Juan ha hecho una selección de los hechos, pero muy limitada, ya que omite la Transfiguración y la Eucaristía, que tan bien parecen cuadrar con su pensamiento. Nos hallamos siempre en presencia de una alternativa, de quien quiere y no quiere mostrarse

historiador, de quien escoge pocos hechos, pero insiste en cambio en la solidez de su testimonio. Todo induce a creer que el autor, conoce los Sinópticos, pero no se cree obligado a repetir todo lo que sabe ser conocido de sus lectores.

El cuarto Evangelio no es un drama; pero tiene indudablemente un carácter dramático. O mejor, el drama no está en la forma sino en el fondo de las cosas; en la lucha entre la luz y las tinieblas, cuyo punto culminante es la muerte de Jesús, terminando con la derrota del que se creía vencedor. Todo el Evangelio está construído sobre este tema, anunciado en el prólogo (I, 114). Por eso San Juan señala con tanta frecuencia el efecto que los hechos y palabras del Señor producían en los testigos, como una especie de coro antiguo. Este pensamiento da a la obra un aspecto doctrinal.

Un punto principal en una introducción al cuarto Evangelio es el simbolismo del mismo, mediante el cual pretenden los críticos destruír su valor histórico. El significado de símbolo es muy vago, pudiendo ser el símbolo o una cosa real o un ente de razón. El primer género de símbolos no perjudica en nada el valor histórico del Evangelio. Si el símbolo es la imagen de una idea, puesto que San Juan escogió milagros que sirven de signos, puesto que las cosas terrenas, como el viento, la luz, el pan, pueden ser símbolos de las realidades espirituales, no será fuera de propósito buscar el sentido simbólico de hechos muy reales.

El detallado estudio de la lengua y estilo de San Juan conduce al padre Lagrange a la siguiente conclusión, que es preciso anotar: "Nada nos obliga a admitir que el Evangelio haya sido escrito originalmente en arameo, y la tradición no nos invita a admitir semejante hipótesis; pero sin duda que ella explicaría mejor estos dos caracteres del Evangelio; de una parte la mentalidad de un judío palestino que posee el autor, unida a un conocimiento regular de la lengua griega. En esto el Evangelio difiere mucho del Apocalipsis y no es posible que un autor anciano, después de haber escrito el Apocalipsis, haya podido aprender el griego para componer de la manera que lo hizo el cuarto Evangelio. Será, pues, necesario optar por la hipótesis de un secretario o de un traductor. Nada impide que San Juan, dictando su Evangelio a un secretario experto, le haya dejado cierta libertad en la elección de las formas, respetando los derechos de la gramática, sin quitar nada al carácter particular del estilo.

La cronología de San Juan no es la de un historiador, no es la que señala San Lucas al principio de la vida pública. Pero hay algunos indicios cronológicos, con los cuales parece que pretendió precisar las narraciones evangélicas y derramar sobre ellas alguna más luz para que no diesen lugar a equivocaciones. San Juan menciona tres veces la fiesta de la Pascua (II, 13; VI, 4; XI, 55), además de otra fiesta (V. 1), que sin duda no es la Pascua o es la mencionada en el segundo lugar. Según lo cual, el ministerio del Señor habría durado dos años y medio. Deben, pues, descartarse los conatos de reducir la cronología de San Juan a los Sinópticos, así como el extender éste a tres años y medio, o sea a media semana, número simbólico, que San

Juan habría tomado de Daniel, en lo cual los críticos se apoyan para defender el carácter más simbólico que histórico del Evangelio.

Nos queda por reseñar el capítulo más importante, que es el IV, cuyo epígrafe es: *Juan el Teólogo*. En él se trata del punto capital del cuarto Evangelio, a saber: su doctrina, que es también el principal punto de apoyo de la crítica contra el valor histórico de San Juan. Este argumento está formulado así: La prueba de que la teología de San Juan es nueva, es que no coincide con la de los Sipnóticos, que no responde a las circunstancias del tiempo en que Jesús habla, sino a la fe del siglo I; sobre todo, que la fisonomía de Jesús como doctor no es la misma que la del Maestro de las parábolas, del predicador del reino de Dios. El Jesús de los Sinópticos no habla sino de Dios; el de San Juan se pone en el lugar de Dios. Veamos cómo se resuelve esta dificultad.

El punto fundamental de esta teología es el concepto de *Hijo de Dios*, el cual sería, según la crítica, el término de una evolución que comienza por la imagen del profeta, predicador del reino de los cielos, y pasando por el ánimo ardiente de San Pablo y por las comunidades helénicas informadas de la cultura griega, alcanza en los docetas su ápice de evolución espiritualista. La doctrina de San Juan sólo sería un esfuerzo para mantener la idea tan espiritualizada de Cristo y su vida en contacto con la realidad histórica. Esta doctrina se resume en aquellas palabras: *el Verbo se hizo carne*.

Pero San Juan se presenta como un testigo fiel de los hechos y de las palabras de Jesús. ¿Sería posible esto si fuera cierto que en un punto tan esencial hubiera cambiado la fe de la Iglesia? Sin duda que no. Pero la dificultad queda en pie y es preciso mostrar que sus fundamentos no son sólidos. Y para ello lo primero que se debe estudiar es el literalismo de los discursos del Señor. Nadie pretende hoy que los evangelistas nos refieran textualmente las palabras del Salvador. Lo prueba bien a las claras la comparación de los Sinópticos entre sí, los cuales manteniendo una identidad sólo substancial, reproducen en forma distinta discursos que una sola vez fueron pronunciados, como el de la Cena, alguna parábola, o las enseñanzas que de las mismas se infieren. Ninguna razón impide que apliquemos este mismo principio a San Juan. Santo Tomás dice de él que, escribiendo tan largo tiempo después de los sucesos, era imposible que conservara literalmente los discursos del Señor sin una asistencia del Espíritu Santo. La cual, siendo el carisma de la inspiración, ha debido actuar en él como en los demás evangelistas, dándoles una fidelidad substancial, y más precisa en ciertos puntos. No podemos confrontar esos discursos con otra redacción; pero la semejanza entre el estilo de Jesús y el de la primera epístola de San Juan, tan semejantes entre sí y tan diferentes ambos de los Sipnóticos, muestran con toda evidencia que hay en el estilo de los discursos de San Juan un elemento personal propio del escritor. Otra consideración es la del orden cronológico de los discursos. Todos deben confesar que este orden falta a veces en los Sinópticos, los cuales reúnen en un discurso cosas dichas en distintas oasiones. No hay por qué negar a San Juan la aplicación de este mismo principio. Es verdad que se atiene más estrictamente al orden cronológico; pero ya hemos viso su

resolución de dejar para el fin todo lo que tocaba a la instrucción de los discípulos. El pensamiento del padre Lagrange sobre este punto tan importante de la introducción de San Juan se halla a mi ver condensado en las siguientes palabras: "Mgr. Ruch, obispo de Strasburgo, en un Diccionario (1), que resume la teología corriente, escribe: "No sólo los críticos protestantes, sino los católicos de todas las escuelas (Calmet, Corluy, Fillion, Knabenbauer, Batiffol, Calmes, Mangenot, Fouard, Lagrange, Nouvelle, Chauvin, Fontaine, Jacquier, Lepin, Brassac, Lebreton, Venard) admiten que si el evangelista conserva con fidelidad la enseñanza substancial del Salvador, somete sus discursos a una labor de condensación y de adaptación y reviste los pensamientos del Verbo encarnado de una forma literaria personal y bien caracterizada. Si, pues, San Juan puede omitir ciertas transiciones, resumir ciertos temas más desarrollados, descuidar otros, agrupar en un mismo discurso afirmaciones desprendidas de distintas conversaciones, tampoco tendremos derecho a maravillarnos de verle pasar de un tema a otro muy diferente."

Pero la crítica opone al retrato que de Jesús nos traza San Juan el que nos ofrecen los Sipnóticos. Sin embargo, la crítica simpática o solamente justa debe preguntarse sencillamente si no era permitido a Juan poner más de relieve, sea un lado heroico de la humanidad de Jesús, sea una afirmación más clara de su divinidad; sobre todo si no era permitido hacer resaltar algunos rasgos ya notados por los Sinópticos.

Tampoco se debe olvidar la influencia que en el orador ejerce su auditorio, y así el Salvador, hablando en los atrios del Templo y a los letrados de Jerusalén, debía adoptar un tono diverso del que tenía cuando hablaba a las muchedumbres de Galilea. Mas no pensemos que aun así la afirmación que Jesús hace de su divinidad se olvida de aquella ley suprema de adaptación a los oyentes, que rige todas las comunicaciones divinas. La unidad de Dios era el dogma fundamental del mosaísmo. Jesús no comienza por afirmar que es Dios, el Dios de Israel; se presenta más bien como enviado de su Padre, venido para realizar su obra, la cual debía redundar totalmente en gloria del mismo Padre. Ahora que este enviado existía antes de ser enviado como ser divino, distinto de aquel a quien con derecho especial llamaba su Padre. De esta suerte iba Jesús levantando el velo que ocultaba el misterio de su personalidad divina, la cual los judíos vinieron a conocer suficientemente, como nos testifican los mismos Sinópticos en el interrogatorio ante Caifás.

Estas afirmaciones esenciales del Evangelio de San Juan sobre la persona de Jesús, se acentúan en las conversaciones con los discípulos, donde se cumplen las palabras de los Sinópticos: "A vosotros os ha sido concedido conocer los misterios del reino de Dios: a los otros no se les concedió."

Una observación que muestra hasta qué punto San Juan tomaba a pechos su oficio de historiador, es la diferencia muy sensible que existe entre los discursos del Salvador y las declaraciones del Evangelista, sea en el prólogo, sea en algunos pasajes del Evangelio. En éstos es más claro, como que

(1) *Diction. de theol. cathol.* V. c., 995, 1913.

nos da la interpretación auténtica de las enseñanzas del divino Maestro. Pero no significa el Evangelio de San Juan la infiltración de la filosofía griega en la doctrina evangélica? ¿La palabra *Logos* y la idea que implica no vienen de Filon o de los estoicos? Nada más lejos de la verdad. El *Logos* de Heráclito y de los estoicos no era sino el elemento racional del mundo, que como panteístas identificaban con Dios. Para Filon era el *Logos* ser intermediario entre Dios y el mundo. San Juan, para quien Jesucristo era el Hijo de Dios, escogió esta palabra, que ya estaba indicada en la Sabiduría y en la epístola a los Hebreos, como la más apta para expresar la idea de una generación y filiación divinas, espirituales, que excluyesen todo concepto material y grosero. La idea que domina el Evangelio es la divinidad de Jesús, el cual recibe cierto brillo de la noción del Verbo, pero sin depender de ella. Por eso después de los asaltos del Arrianismo contra la divinidad de Jesucristo en nombre de el *Logos* mal entendido y contaminado por las especulaciones anteriores, el Concilio de Nicea no creyó necesario incluír este vocablo en el símbolo de la Iglesia.

A la luz de estos principios, que hemos procurado resumir, a la vez literarios, históricos, filosóficos y teológicos, el padre Lagrange desarrolla su comentario según el plan en que está concebido y ejecutado el comentario de los Sinópticos. La misma precisión del texto, la misma profundidad de pensamiento, igual erudición, la misma realización del conocido lema *vetera novis augere et perficere*. Los amantes de la Iglesia y de los sanos estudios bíblicos agradecerán, sin duda, al padre Lagrange la publicación de su libro, y sólo desearán que el Señor le conceda vida y salud para completar este su comentario sobre los Evangelios con una sinopsis y con una nueva Vida de Jesucristo.

En la colección *Biblische Studien publica* Mgr., Bludau, obispo de Ermland, una monografía sobre los primeros adversarios de los escritos de San Juan (1). El venerable autor dice en el prólogo que su libro no es más que el cumplimiento de una promesa hecha a sus antiguos discípulos de la Universidad de Münster. El tema del libro se halla íntimamente ligado al tema de la tradición eclesiástica sobre los escritos de San Juan. Ya hemos dejado resumida atrás la exposición de esta tradición y la significación de los adversarios y sus objeciones contra ella, las cuales en nada debilitan al testimonio de la misma, antes le dan más fuerza, puesto que vienen a poner en evidencia la firmeza del juicio de las iglesias, que no se turbaron con las objeciones tan evidentes opuestas por los llamados *álogos*. Mgr. Bludau estudia muy detalladamente estos adversarios y analiza con precisión los documentos de su historia. Una cosa desearía el lector y es la síntesis de unos estudios y análisis en lo que se refiere a la tradición eclesiástica sobre los escritos de San Juan.

Terminamos este boletín con unas líneas escritas ya hace un año y que

---

(1) Die Ersten Gegner der Johannesschriften, von Dr. August Bludau Bischof von Ermland. Freiburg im Br., 1925. Págs. xv-230.

debieron de haber salido en el pasado boletín. Se refieren al segundo volumen de *Les Epitres de St. Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres,* escrito por un Padre Benedictino de la Congregación de Francia (1), de cuyo primer volumen dimos cuenta a nuestros lectores el año anterior.

El segundo volumen contiene la explicación de los *Hechos,* XIX, 21-XX, 1, en que se relata la estancia del Apóstol en Efeso y los alborotos suscitados en la ciudad de Diana por los artistas que vivían de la industria piadosa. San Pablo partió de Efeso camino de Macedonia y desde Filipos, donde encontró a los portadores de su primera epístola a los Corintios, escribió a los mismo la segunda. Continuando luego su viaje desde Tesalónica o de alguna otra ciudad de Macedonia, escribió también a los Gálatas, turbados por las enseñanzas de los judaizantes. Más tranquilo el ánimo de San Pablo con las noticias de las iglesias y preparado con la labor mental, que había exigido la redacción de las cuatro epístolas precedentes, emprende su obra máxima, la epístola a los Romanos, en la cual expresa todo su pensamiento sobre la obra de Jesucristo y el valor de la ley mosaica. La redacción de esta carta debió tener lugar en Corinto, en los primeros meses del año 58.

El comentario de estas tres epístolas, que ocupa todo el presente volumen, lo ha concebido y ejecutado el autor según el mismo plan del anterior.

Fr. Alberto Colunga, O. P.

---

(1) Imprimerie-Librairie, St. Alphonse. Esschen (Belgique). Págs. 396 en 4.º

# CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

## ESPAÑA

IDEA DEL BIMESTRE. Fecundo como muy pocos ha sido en acontecimientos y emociones. Entre las demás noticias resalta sobre todo la del triunfo de nuestras tropas en Marruecos, obligando al cabecilla rifeño a rendirse sin condiciones, con lo que parece alegrarse para mucho tiempo el horizonte de nuestro protectorado en Africa, y se afianza notablemente el nuevo régimen, a cuya labor se debe el desvanecimiento de tan dolorosa pesadilla. La rendición de Abd-el-Krim, si no vale compararla con la de... Granada precisamente, tiene sobre ella la indiscutible ventaja de haber sucedido en nuestros días, y habernos devuelto *casi* todos los prisioneros que durante algún tiempo han sufrido las destemplanzas y privaciones del cautiverio.

Lo que significa esto para España, más que por los comentarios y explicaciones de los descontentos, que nunca faltan, se colige por la apreciación mundial al cotizar nuestra moneda.

Aparte de eso, un nuevo triunfo de nuestra aviación en el vuelo Madrid-Manila, cuyos incidentes le han dado un interés y un relieve muy justos; los proyectos de Hacienda regulando la colaboración tributaria de todas las clases sociales y el desvelo del Gobierno por sanearlo y dignificarlo todo, sin excluír la suerte de varas en los toros; Conferencias, Exposiciones, Congresos, Asambleas y lo demás que el lector leerá y recordará a propósito de lo que decimos a continuación. Pues la vida se va complicando tanto, que una Crónica apenas puede ser más que una lista de títulos que sugiera al lector lo que pueda interesarle recordar.

LA GUERRA DE MARRUECOS. No fué por lo que indicábamos en la anterior; fué por otra cosa; pero fué. Tras aquella aurora vino al fin el día deseado de que la paz fuera un hecho, como lo es, hasta el punto de haberse suspendido el envío, ya iniciado, de nuevas tropas a Melilla, a raíz de reanudarse las operaciones.

No vamos a entretener al lector con detalles que sabrá ya de memoria,

dado el interés con que es natural habrá leído cuanto en los días pasados publicó la Prensa, con comentarios o sin ellos, que de todo ha habido. Un resumen nada más.

Durante las negociaciones francoespañolas con el cabecilla rifeño, dado el plan de condescendencia en que se desarrollaban, debió creer éste que trataba, como en otros tiempos, con quienes no perderían esta ocasión de halagar la opinión con el no pequeño éxito de negociar la paz; nos tomó por otros, y pensó en explotar esta creencia en bien suyo, consiguiendo una paz honrosa en todos sentidos.

Para nadie es ya un secreto que así hubiera sucedido, si el Gobierno español, consciente de su poder y sin prisas para coger esa breva, que de todos modos caería en sus manos, no hubiera puesto punto final a las dilaciones y *vuelos* del pajarito representante de Abd-el-Krim. Se dejó de hablar, y se volvió al lenguaje que la experiencia de muchos años ha enseñado ser el único digno de confianza para tratar y entenderse con tales enemigos. Un poco decepcionó esta vuelta a las hostilidades; costó, es verdad, nuevas víctimas preciosas a la patria; pero el Gobierno pasó por todo; envió refuerzos al protectorado, y Abd-el-Krim se vió precisado a rendirse sin condiciones, presentándose en Tazza a los franceses.

Como efecto inmediato de la rendición, devolvió *todos* los prisioneros *que vivían* a la hora de la rendición, cometiendo el horroroso crimen de fusilar a varios oficiales españoles unas horas antes, como protesta de su odio a España; con lo cual ha sentenciado por sí mismo la suerte que España y Francia, inspiradas en los mejores sentimientos de humanidad, le han de señalar. Si no bastaran las atrocidades cometidas desde hace años en los desventurados prisioneros que cayeron con vida en su poder, ha querido revelar hasta última hora que no es sino un jefe de bandidos el que trataba de pactar nada menos que como sultán de todo el Rif.

Con la rendición de Abd-el-Krim, la guerra se ha reducido a una lenta recogida de armamentos en las cábilas, que se van dando prisa a someterse.

La trascendencia del triunfo es mucho mayor dentro que fuera de la península. A excepción de algunos caracterizados diarios, que publicaron la noticia escueta, sin la más pequeña alabanza o comentario, toda la prensa dió al hecho la importancia que merece, reconociéndolo como un triunfo personal de Primo de Rivera.

Y, en efecto, ha sido así. A la toma de Alhucemas, con tener tanto de triunfal, se señalaban muchos lunares, y el fundamental de no haber sido parte a terminar la guerra. De ahí que ésta siguiera siendo la *ratio* suprema de cuantas censuras se hacían contra la actuación del Jefe del Gobierno. Primo de Rivera hizo frente a todo; envió nuevas tropas, con las precauciones que suponía para la paz interior; se hizo fuerte en las negociaciones con el cabecilla, y no es pequeña la satisfacción que se siente al ver el fruto de tanta ansiedad traducido en el triunfo más completo.

Tal vez para muchos hubiera sido mejor de otra manera; para nosotros no hay nada más justo que un premio como éste a la tenacidad y nobleza con que el Marqués de Estella ha llevado a buen fin el principal de sus propósitos al lanzarse al golpe de Estado del 13 de septiembre. Y sobre

ser justo, nos parece muy a propósito para inspirar confianza a la Nación en las medidas que estime oportunas para llevar a cabo su programa de rehabilitación y engrandecimiento de la Patria.

Por el pronto, una imponente manifestación de señoras, representando a todas las madres, esposas, hermanas e hijas que han llorado los incidentes de la campaña, testimonió al Presidente su agradecimiento; y creemos que, aunque no manden las mujeres, Primo de Rivera habrá sabido leer entre esas frases de mujer otras que muchos hombres no se atreven, pero quisieran decirle en el mismo sentido. Débiles y todo, las mujeres son y serán siempre una mitad importantísima de la opinión y colaboración pública en toda obra de Gobierno. Razón sobrada para que el Jefe del Gobierno siga confiando en una opinión que no ayuda ni alienta menos cuando deja hacer que cuando aclama y aplaude.

La obra del Gobierno. Lo más saliente, sin duda por tocar a la economía, es la labor emprendida por el Ministro de Hacienda para evitar la ocultación de riqueza y acercarse en lo posible a una contribución equitativa de todas las clases sociales a la total cancelación del déficit.

En asunto tan espinoso tropieza con serias dificultades, muchas de las cuales parecían presagiar crisis como en años anteriores; pero todo se ha ido desvaneciendo, y poco a poco la opinión se va persuadiendo de que es natural que cueste algo disfrutar de las innegables ventajas de la civilización, y de que es bien contribuyan todos al sostenimiento de una tranquilidad y una paz en que todos resultan favorecidos. Entre los Decretos de Hacienda sobresale el que señala un tributo del cinco por ciento de su valor a todos los artículos de lujo que en el Decreto se expresan, artículos que si bien con el tiempo dejarán de ser de lujo, en la actualidad no son de necesidad, ni precisos para vivir bien.

El Gobierno y los intelectuales. Con motivo de la inauguración de un monumento a Ramón y Cajal, el Gobierno tuvo a bien realzar con su presencia y la del Rey el acto, para que fuera más nacional el homenaje. Algunos que se tienen por intelectuales pensaron hacer rancho aparte, acaso para que se les viera mejor, o bien para no verse mezclados con quienes, a su parecer, no aprecian todo el valor del sabio histólogo. Y el Jefe del Gobierno juzgó oportuno advertir públicamente que los que tomaban parte eran suficiente representación de la intelectualidad española, y bastaba, por tanto, para dejar bien inaugurado el monumento. Por lo que no consentiría ningún otro acto ordenado a enmendar la plana al Rey y su Gobierno, sin que los que en él participaran, ricos o sabios o eruditos, durmieran en un calabozo, como cualquier otro infractor de la ley o irreverente con la autoridad. Y a esta nota del Gobierno, el aludido elemento requirió la espada, miró al soslayo, fuése... y no hubo nada.

No tuvo suerte mejor la Junta del Ateneo con su protesta por el cas-

tigo impuesto a un catedrático de la Central. De la contestación del Gobierno son estos párrafos:

"Es de aprovechar la ocasión para consignar, de una vez para siempre, que todos los principios son respetables y que al hablar de ellos conviene que cada cual lo haga en nombre de los *suyos*, sin atribuírles carácter universal, pues también son principios, y no poco generalizados, los contrarios a los que invocan; es decir, los que se fundan en la creencia de que el exceso de liberalismo y las instituciones y prácticas de él nacidas son profundamente perjudiciales a la vida y gobierno de los pueblos.

"El Gobierno entiende que ninguna clase de actividad a que los hombres se dediquen, ni ninguna aptitud que se atribuyan, les puede autorizar para extralimitarse en el ejercicio de sus funciones, y que son bien claras y definidas las que competen a los señores catedráticos oficiales, que en ningún país ensayan el intervenir desde su cátedra en la política viva y tampoco cuando actúan fuera de él, pues cosa tal no les será consentida por los Gobiernos de que dependen, ni siquiera por sus compañeros de profesión. Es, por tanto, bien de lamentar que hombres de justificada reputación técnica se salgan del terreno doctrinal para invadir otro, para el que sin duda no tienen las mismas aptitudes, cuando al cultivarlo promueven exaltaciones de la juventud contra el Poder público, que es en todos los casos, y cualquiera que sea su origen, el encargado de mantener en los pueblos el orden y la disciplina."

Copiamos estos períodos porque revelan el criterio que el Gobierno sigue en tales actuaciones.

El vuelo Madrid-Manila. El día 13 de mayo aterrizaron en Manila los aviadores militares españoles Loriga y Gallarza, dando por terminado un vuelo de 17.050 kilómetros, en el que invirtieron 111 horas 50 minutos, con una velocidad media de 153, cuyos extremos fueron 228 y 107; las etapas fueron 17, la mayor de 1.350 kilómetros; volando sobre el mar 850 kilómetros en la penúltima de ellas.

Muy pocos se dieron cuenta del comienzo del vuelo; pero los accidentes que en él se registraron, agravados por las dificultades del trayecto y la escasez de comunicaciones, fueron dando al viaje un interés creciente y a su ejecución un mérito indudable.

Descontado uno de los tres aviadores, el capitán Estévez, que hubo de aterrizar en el desierto de Arabia por causas que en nada disminuyen su pericia y su valor, los otros dos, con sus respectivos mecánicos, realizaron todas las etapas con absoluta precisión, día tras día, desafiando las muchas dificultades imposibles de prever en el estudio preparativo. Uno y otro rivalizaron en arrojo y habilidad, llegando a cada etapa con pocos minutos de diferencia, como en una apuesta en que no expusieran nada.

Garantizados los motores sólo hasta Calcuta, y no sabiendo si habían de seguir desde Manila al Japón, en cuyo caso no les bastaba el motor que llevaban de repuesto, y en atención, además, a que las últimas etapas, como más arriesgadas, exigían en el motor mayor confianza y seguridad, los dos decidieron apurar los primeros motores hasta Macao (4.750 kilómetros más),

fiando a la pericia y cuidado lo que no prometían los motores. Les salió todo bien hasta Hanoi; desde este punto a Macao, el capitán Gallarza luchó con el temporal, llegando apurado a Macao, donde el aterrizaje le costó un ala del aparato; y el capitan Loriga hubo de planear hacia la playa, donde tomó tierra, tardando unos días en lograr comunicación con Macao. Cuatro días de ansiedad, durante los cuales su paradero interesó a todo el mundo, sobre todo a España y Filipinas, donde la escasez de noticias y el poco conocimiento del paraje donde aterrizó hicieron temer una desgracia irremediable. Gracias a Dios llegó la deseada noticia, y poco después la de la decisión de dar el salto Macao-Aparri los dos aviadores en el aparato de Gallarza, con el ala reparada de mala manera, poniendo a prueba no ya la habilidad sino el atrevimiento y desprecio de la vida en los bravos militares.

Y llegaron a Manila, donde fueron recibidos de manera que sólo viéndolo se puede concebir. El Gobierno de Estados Unidos autorizó todas las manifestaciones de patriotismo en los de Filipinas, quienes correspondieron a esta generosidad encauzando su entusiasmo por vías aún más nobles e inofensivas.

Una escuadrilla de aeroplanos yanquis escoltó a nuestros aviadores desde que entraron sobre Filipinas; y en los días siguientes todo Manila se desvivió por agasajar a estos continuadores del *Plus Ultra,* cuyos límites en cuanto depende del arrojo y heroísmo estamos seguros de que no habrá Colón que los descubra.

Entre estos agasajos tuvo singular relieve el celebrado en la Universidad de Santo Tomás, que dirigen los Dominicos en Manila, donde el rector, padre Arellano, condecoró a los aviadores con el título de ingenieros *honoris causa.*

Los españoles de aquellas Islas premiaron a medida de sus fuerzas el gesto de estos dos compatriotas que llevaron por el aire, a través de gravísimas dificultades y peligros, el mensaje de amor de la madre Patria, la que con este viaje sigue ganando el corazón de los que fueron sus hijos, dominando por amor y generosidad donde ya había perdido todo el influjo y poderío material.

CULTURALES.

*El Archivo de Colón.*—Por Real decreto se ha adquirido del Duque de Veragua, para el Estado, el Archivo de Colón, que consta de 90 documentos; el precio de adquisición es de 1.250.000 ptas., de las que 750.000 las adelanta el Comité de la Exposición Ibero-Americana y 500.000 se han reunido con la venta de medallas del homenaje a Sus Majestades.

LA CÁTEDRA DE GRIEGO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA.

Previa oposición, ha sido adjudicada la Cátedra de Lengua y Literatura Griegas, vacante en la Universidad de Salamanca, a don Leopoldo Juan García, presbítero, doctor en Filosofía y Letras y en Sagrada Teología, y profesor durante catorce años de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que ha explicado las asignaturas de Griego bíblico y de Perfección de lengua griega.

Es autor, entre otras obras, de la titulada *Griego bíblico*: *Elementos de Gramática del Nuevo Testamento griego.*

DOCTOR "HONORIS CAUSA". Por el claustro de Profesores de la misma Universidad se ha concedido el título de Doctor *honoris causa* al Presidente del Consejo, excelentísimo señor don Miguel Primo de Rivera, correspondiendo al interés con que ha tomado los asuntos de la Universidad.

ESTATUA A FRAY PONCE DE LEÓN. Inmediata al Paseo de Coches del Retiro se halla la plaza de Costa Rica, donde se ha levantado un grupo escultórico dedicado a fray Ponce de León, fraile benedictino, que en el siglo XVI realizó los primeros trabajos para enseñar a hablar, leer, escribir y contar a los niños sordomudos.

El grupo escultórico representa a fray Ponce de León enseñando a hablar a un niño. Es obra del sordomudo don Manuel Iglesias, artista premiado en varias Exposiciones.

EL COMERCIO FRANCOESPAÑOL. Durante los cuatro primeros meses del corriente año las transacciones comerciales entre Francia y España han sido las siguientes:

Envíos de España a Francia, 361.638.000 francos.
Envíos de Francia a España, 520.710.000 francos.
En el período correspondiente del año 1925, las operaciones fueron:
Envíos de España a Francia, 259.549.000 francos.
Envíos de Francia a España, 436.673.000 francos.

EL CARDENAL PRIMADO A NORTEAMÉRICA. Para asistir al Congreso Eucarístico de Chicago ha salido para Norteamérica el eminentísimo Cardenal Primado doctor Reig, a quien acompañan el Conde de Eril, grande de España y segundo secretario de Embajada, en calidad de gentilhombre de Su Eminencia; el Obispo de Calahorra, el sacerdote don Manuel Graña, como secretario, y un familiar.

PASTORAL COLECTIVA DE LOS METROPOLITANOS SOBRE LA INMODESTIA E INMORALIDAD DE LAS COSTUMBRES PÚBLICAS. Firmada por todos los Metropolitanos de España se ha publicado una interesante Pastoral en la que se estudian las diferentes causas y consecuencias de la corrupción de costumbres. No es esta la primera ni será la última vez que la Iglesia clama contra las mil razones de sociedad que pretenden justificar toda esa serie de prácticas y exigencias, cuyo efecto inmediato son el materialismo y la corrupción de las costumbres. Por eso a nadie cogerá de nuevas este documento, ni la claridad con que se señalan ciertos vicios cuando ya iban adquiriendo carta de naturaleza en las clases más selectas de la sociedad.

La Pastoral termina indicando algunas normas, por las cuales los padres

cristianos, los sacerdotes y los directores de entidades educadoras deben oponerse a que el mal vaya cundiendo, con gran quebranto de la moralidad pública.

EN LA NUNCIATURA. El día 12 de mayo, fiesta onomástica de Su Santidad y quinto aniversario del nombramiento de monseñor Tedeschini para Nuncio en España, se celebró en la Nunciatura una brillantísima recepción, a la que asistió el Cuerpo Diplomático, el Gobierno en pleno y Sus Majestades y Altezas Reales con gran parte del séquito palatino. El excelentísimo señor Nuncio de Su Santidad, con el alto personal de la Nunciatura, hizo los honores con la dignidad, modestia y delicadeza que le caracterizan. La recepción duró de cinco a siete y media de la tarde, sirviéndose a los concurrentes un espléndido convite.

NUEVO EMBAJADOR CERCA DEL VATICANO. Recientemente ha presentado sus cartas credenciales a Su Santidad el nuevo Embajador de España en el Vaticano, excelentísimo señor Marqués de Magaz, vocal y presidente interino que fué del Directorio.

CONFERENCIAS. Entre las muchas pronunciadas durante el bimestre, nos limitaremos a hacer mención de las siguientes:

*Centenario de San Francisco.* Continuaron la serie organizada por el Colegio de Doctores en la Academia de Jurisprudencia. El muy reverendo padre fray Andrés de Palazuelos, O. M. C., estudió a San Francisco como místico y encarnación del ideal cristiano. El académico de Ciencias Morales y Políticas don Alvaro López Núñez lo miró bajo el aspecto social, estudiando la influencia de la Orden franciscana en la fundación de los Montes de Piedad y otras instituciones similares. El excelentísimo señor obispo de Salamanca, doctor Frutos Valiente, habló de la sublimidad de la sencillez de San Francisco. Don Elías Tormo trató de la figura de San Francisco como inspiración de los artistas. Don Juan Zaragüeta, sobre el ideal franciscano traducido en el pensamiento de San Buenaventura, de cuyas obras hizo una reseña muy oportuna e interesante. Doña Blanca de los Ríos de Lampérez hizo una semblanza del espíritu de San Francisco y su influencia en la literatura y el arte. Y don Eduardo Marquina, tras breve introducción, leyó un poema en verso sobre la personalidad de San Francisco con la fluidez e inspiración características del gran poeta de nuestros días.

OTRAS CONFERENCIAS. Merecen asimismo mención especial la pronunciada por el señor Pradera en la serie organizada por *El Debate* en favor del Clero, en la que el tribuno tradicionalista habló con la claridad y elocuencia de todos conocidas.

Y la que pronunció el muy reverendo padre Luis A. Getino en el Centro de la Unión Ibero-Americana sobre el tema: "Santa Rosa de Lima, escritora e intelectual. Estudio de un descubrimiento que cambia su personalidad." El descubrimiento a que se alude es un documento auténtico de la Santa, que

se guarda con mucha veneración en las Dominicas de Lima, y en el que Santa Rosa expone con singular originalidad los grados de la vida mística. A la conferencia asistieron los representantes americanos y el actual Ministro de Estado.

EL NUEVO GENERAL DE LOS DOMINICOS.

En el Capítulo general de la Orden de Predicadores celebrado en Ocaña, fué elegido Maestro general, el día 22 de mayo y al primer escrutinio el reverendísimo padre fray Buenaventura García Paredes, español, y de cuya personalidad conocen algo nuestros lectores por lo que hace tiempo escribió en esta misma Revista. Nació en Castañedo (Asturias) el año 1866, y el año 1883 tomó el hábito en el mismo convento donde ha sido elegido. Es doctor en Filosofía y Letras y en Derecho por la Universidad Central; enseñó varios años en la de Santo Tomás de Manila, donde dirigió el periódico *Libertas*, que tan patrióticas campañas sostuvo a raíz de la pérdida de aquellas Colonias. Fué Rector de los Colegios de Santo Tomás de Avila, Ocaña y Santa María de Nieva (Segovia), y Provincial de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, cuyos intereses y misiones de Extremo Oriente defendió y fomentó con tanto acierto, que Pío X le confirmó *ad nutum* en el cargo de Provincial, que desempeñó hasta la muerte del Papa. Desde entonces era superior de la Residencia dominicana de la calle de Torrijos, donde su vida sencilla, laboriosa y fecunda atrajo la admiración y el voto de la Orden para regir sus destinos. Como Maestro de la Orden es grande de España de primera clase, privilegio que otorgó Carlos III en atención a ser nuestro Santo Fundador de la Real Familia española.

CONGRESOS Y ASAMBLEAS.

*El Geológico en Madrid.*—Del 23 al 31 de mayo se celebró en Madrid el XIV Congreso Geológico Internacional, primero que se celebra después de la guerra, y en el que han tenido representación las Sociedades científicas de 44 países; siendo el número de delegados 305 y el total de congresistas 1.300. Las naciones que más se han distinguido en su representación figuran: Estados Unidos con 74; Francia con 28; Alemania con 26; Canadá con 23; Rusia con 19; Suecia con 13, y Checoeslovaquia con 11. Las sesiones se han celebrado en el nuevo edificio del Instituto Geológico, en la calle de Ríos Rosas; y la de Apertura fué presidida por Su Majestad el Rey, a quien acompañaban el Presidente del Consejo y el Ministro de Fomento. Como preparación para las sesiones se organizaron antes varias excursiones, para cada una de las cuales eminentes ingenieros españoles habían preparado sendos *guías científicos*, con itinerarios, fotograbados, mapas y cuantos datos de interés eran precisos para el mejor resultado de las mismas.

Las excursiones son trece; las celebradas antes, y sus *guías* respectivos son:

*Excursión A-1. Guía* de los señores Gavala, Milans del Bosch y del Valle: "Estrecho de Gibraltar, Jerez, Tarifa, Algeciras, Norte de Marruecos."

*Excursión A-2. Guía* de los señores Orueta y Rubio (E.): "Serranía de Ronda."

*Excursión A-3*: *Guía* de los señores Hereza y Alvarado: "Yacimientos petrolíferos de Linares y Huelva."

*Excursión A-4*: *Guía* del señor Carbonell: "La línea telefónica del Guadalquivir."

*Excursión A-5*: *Guía* de los señores Carbonell, Novo y F. Chicharro. "De Sierra Morena a Sierra Nevada."

*Excursión A-6*: *Guía* del señor Royo Gómez: "Terciario continental de Burgos."

*Excursión A-7*: *Guía* del señor Fernández Navarro: "Aranjuez, Sierra de Guadarrama."

Las seis restantes se celebraron después del Congreso, y son: 8.ª, Cuenca hullera de Asturias y sus terrenos paleozoicos; 9.ª, Yacimientos de hierro de Bilbao; 10, Cuenca potásica de Cataluña y Pirineo Central; 11, Segunda a la cuenca potásica de Cataluña y Pirineo Oriental; 12, Islas Baleares, y 13, Islas Canarias.

Durante el Congreso y alternando con las sesiones se organizaron varias jiras y visitas a los principales sitios de Madrid y alrededores, y como término del Congreso, Su Majestad concedió una recepción en Palacio en honor de los congresistas. La reseña de las secciones y memorias alargarían esta Crónica demasiado.

*El Catequístico de Granada.*—Cuando redactamos esta Crónica se celebra en Granada un Congreso Catequístico Nacional, de que daremos más amplia noticia en la siguiente.

ASAMBLEAS EUCARÍSTICAS DE ALCALÁ Y OCAÑA. En estas dos poblaciones se han celebrado dos Asambleas Eucarísticas, en las que, aparte de la finalidad primordial de intensificar la devoción a la Sagrada Eucaristía, se han precisado los preparativos para el próximo Congreso Eucarístico que se celebrará en Toledo con motivo del Centenario de su hermosa Catedral.

CORONACIÓN DE LA VIRGEN DEL SAGRARIO. Como preludio de tan extraordinario acontecimiento, ha tenido lugar en la Ciudad Primada el solemnísimo acto de la Coronación de la Virgen del Sagrario, en la que ofició el excelentísimo señor Nuncio de Su Santidad, asistido del Cardenal Primado y otros Prelados, y representó a Su Majestad el Rey su alteza real el Príncipe de Asturias.

EXPOSICIONES. Ha habido varias, a cual más interesantes. *La de Ganados*, en la Casa de Campo, ha ofrecido curiosos ejemplares de toda clase de ganados, en los que se ve el gran incremento que en España ha tomado el cuidado, cruce y selección de los mismos. Completaban la Exposición varias instalaciones de maquinaria agrícola y pecuaria, elaboración de quesos y panales de miel, industria de la seda y otras.

*La de Floricultura*, en la Rosaleda del Retiro; en que, como en la ante-

rior, se revela el exquisito gusto en aclimatar y perfeccionar toda clase de flores.

Las de *Cerámica*, *Fotografías de Galicia* y, por último, la de *Bellas Artes*, de la que se hablará en otro lugar de la Revista.

NUEVO OBISPO. En la Catedral de Granada ha sido consagrado el nuevo Obispo auxiliar de aquella archidiócesis, ilustrísimo señor don Manuel Medina Olmos, canónigo del Sacro Monte. Nació en 1869; hizo su carrera eclesiástica en el Seminario de Guadix, y se doctoró en el de Granada el 1890. Explicó Latín, Retórica y Poética en Guadix, y Derecho Penal, Literatura, Sagrada Escritura e Historia en el Sacro Monte, de cuyo cabildo fué Rector y era en la actualidad Canónigo Presidente. Por disposición testamentaria del padre Manjón quedó como director de la Obra Avemariana.

NECROLOGÍA. *El doctor Turró.*—En Barcelona acaba de morir cristianamente el gran pensador don Ramón Turró. Deja importantísimas obras de especulación, entre las que sobresale la de *Los orígenes del conocimiento*, reputada por una de las mejores producciones de la filosofía contemporánea.

*Don Antonio Gaudí.*—El 10 de junio y a consecuencia de un atropello de tranvía, falleció en Barcelona el insigne arquitecto don Antonio Gaudí, que dirigía desde 1883 las obras del Templo de la Sagrada Familia que se levanta en la Ciudad Condal. El arte español contemporáneo pierde con él una de sus glorias más preciadas e indiscutibles. Aparte de la Arquitectura, en la que deja obras tan notables como la Casa de los Botines, en León, y Palacio Episcopal de Astorga, el señor Gaudí logró efectos maravillosos de transparencia y colorido por el procedimiento del triple vidrio en las vidrieras que fabricó para la catedral de Palma de Mallorca. Era natural de Reus y contaba setenta y cuatro años de edad.—R. I. P. A.

FR. VIDAL LUIS GÓMARA, O. P.

## CRÓNICA DE ARTE

La *Exposición Nacional de Bellas Artes* presenta esta vez un aspecto más definido que de costumbre, que le hace más simpática: no existen los pugilatos y hostilidades de tendencias opuestas que hemos visto otros años: los artistas van abandonando las audacias y excentricidades que representan en el arte la idea revolucionaria. Algo queda todavía; pero... es lo menos, y puede afirmarse que lo ya generalmente admitido.

No queremos decir con esto que las obras expuestas carezcan de personalidad o marquen idéntica orientación: no se puede negar que subsiste la variedad de escuelas y la independencia de procedimientos; pero predomina en el presente certamen una equilibrada entonación y una armónica placidez que reflejan el esfuerzo laudable de hacer arte. Hasta los asuntos que hemos lamentado

no encontrar en años anteriores, hacen al visitante más agradable su contemplación.

No hemos de ocultar, sin embargo, un defecto notable que perjudica al conjunto de la Exposición: el plagio no disimulado, lo mismo en la pintura que en la escultura; algo de éste suele haber siempre; tanto y tan claro no lo hemos observado nunca. Vayan algunos ejemplos. Ramón Carazo imita a Morcillo; Vázquez Díaz piensa en los frailes de Zurbarán; Romero de Tejada copia a Hermoso; Soria Aedo y Pedro Antonio siguen demasiado cerca a su maestro López Mezquita; Salvador Vivó se ha repetido de memoria el "Esclavo" de Miguel Angel, y así muchos, parece que se complacen en marchar por el camino del arte pisando huellas...

Otro defecto no menos saliente que el anterior es que una gran parte de los cuadros y esculturas de la Exposición no han sido hechos con otro fin que el de ir al asalto de recompensas, ni se ve que tengan razón de ser fuera del certamen.

Fuera de estos detalles, la impresión que se saca recorriendo las Salas de los Palacios del Retiro es que en España las Bellas Artes están en auge, mucho más si se tiene en cuenta que faltan muchos de los ya consagrados: Menéndez Pidal, Sotomayor, Zuloaga, Benedito, Chicharro, Zaragoza, Salaverría, Mezquita, Benlliure, Blay y otros maestros no están representados por ninguna de sus obras.

En la sala 1.ª es don Aniceto Marinas el que resalta triunfante con sus dos obras grandiosas: "Urso", y "Hermanitos de leche"; la primera hecha en escayola y en tamaño colosal, es el momento en que el personaje del *Quo vadis?* realiza la hazaña de derribar al toro que lleva a Ligia sobre el lomo fuertemente amarrada. La lucha del hombre atleta con la bestia es emocionante; el artista ha representado ese momento en que se duda cuál es más fuerte, porque no hay movimiento, sino tensión de músculos y choque feroz: la plástica verdad. Ligia desmayada y como muerta y el gigante sosteniendo por las astas al más valiente de los brutos, que acomete bravamente.

La otra de las obras, hecha en mármol, representa una escena triste: un hombre que tiene en brazos a su hijito pequeño, que con ansia bebe la vida nutriéndose de una hermosa cabrita, a la vez que un chivatillo, que parece disputarle el dulce alimento. La ternura del cuerpo del niño contrasta con la fuerte musculatura del padre, ambos personajes sabiamente logrados, y los animalitos que integran el grupo son un alarde de construcción y de verdad. Es indudablemente lo mejor que ha venido a la Exposición actual.

En la misma sala se destaca el retrato de Elisita Calvo, un óleo precioso de Santamaría, un bronce y mármol de Pinazo Martínez, un "Contraluz" de Vidal Quadras y un cuadro muy original de Lozano Isidro, que llama "Hotel".

Llorens Díaz nos ofrece a la verdad un paisaje precioso en la sala segunda, "La hora del baño", que preferimos a los otros dos "El sendero" y "Nubes", aunque todos son de nuestro agrado. En la misma sala Fernández Ardavín tiene un "Desnudo" que no está mal, y Vicent presenta una escultura en madera que representa a un "Labrador valenciano", admirablemente conseguido.

Alfonso Grosso con su cuadro "Reflejo", una hermosa mujer que recibe un batiente de luz artificial en la cara, ha logrado realizar un pedazo de poesía pictórica: otra sala tiene un interior de iglesia que es una maravilla, a nuestro juicio.

También nos gustan los dos óleos "Carmencita" y "Retrato", de Urquiola y Aguirre y de Santa María Izquierdo, respectivamente.

"Entre lirios" es una composición plácida de Cecilio Pla.

"Los Monjes", de Vázquez Díaz, son una nota fuerte de la Exposición, fuerte porque destaca, pero no nos convence esa mezcla de Cezans y Zurbarán, dos polos opuestos.

Muy bien Díaz Alberro con su "Carnestolendas"; es uno de los artistas que ha de subir muy alto; su técnica es velazqueña; pero yo le daría un consejo, que es tomar otros asuntos. El cuadro que presentó en la pasada Exposición representaba a dos mujeres haciendo embutidos con un realismo espantoso; ahora otras dos mujeres, una de ellas tuerta, asquerosa, despellejando un cordero, con el mismo realismo. Si por ahí le llama la inspiración... adelante; mas habrá que hacer algo de lo que decía Murillo de los cuadros de Valdés Leal: "Chico, lo haces muy bien; pero hay que mirar tus cuadros apretando con los dedos las narices."

Hernández Nájera ha presentado dos cuadros, los dos muy bellos: el locutorio de un convento y la tentación de San Antonio; sobre todo este último, que resuelve las luces magistralmente. También es bonito "Santa Irene de Portugal", que firma Poy Dalmau.

De pequeñas proporciones es un estudio en mármol que presenta Coullaut-Valera; pero es precioso: anatomía perfecta, suavidad del modelado, expresión serena. Gómez Gil convence plenamente con sus dos marinas "Costa cantábrica" y "Día de levante en Rota". Francamente, estos dos cuadros tienen una verdad y un encanto para nuestro gusto, que serían de los preferidos que escogiéramos si nos los ofrecieran.

El señor Oroz Lacalle ha presentado un retrato de gran interés, le ha bautizado con el nombre de "Alondra", pero es un retrato admirable; esa mujer nos habla y nos mira desde el marco y la sentimos respirar y vivir; creo que no es mucho para esta magnífica pintura una primera medalla.

Veo en la sala XVIII tres cuadritos de Barbasán, el malogrado artista que murió sin lograr una tercera medalla porque no la mendigó, pero que a muchos de los que tienen medallas primeras les podía dar lecciones; era un maestro.

Ahí están los tres pequeños lienzos de técnica formidable, hechos por un artista que iba de frente tras de la verdad y conseguía expresar su belleza pura, llena de emoción. Labrada recuerda a los flamencos del siglo XV con dos admirables retratos de niña. Hermoso nos sorprende con un cuadro grande de asunto extremeño; es el Hermoso de siempre, mejorado; y más aún con dos desnudos, que nos hacen distinguir en el Gabriel y Galán de la pintura un aspecto nuevo y de gran interés, aunque su pintura sea la misma: la sencillez, la gracia, la poesía bucólica en color.

"Galerna" es un óleo de Soria González. He aquí un buen cuadro, de trá-

gica emoción, de las cosas bien concebidas y bien pintadas: el mar alborotado, los náufragos que llegan, los niños que lloran, las mujeres desencajadas... todo ello forma una escena vibrante y nerviosa que el artista ha reproducido en el mundo de los colores, sin estridencias y con gran verdad. La calidad de las tonalidades, los valores de la luz y de los diversos objetos tienen la justeza que el arte reclama.

La "Bacante" de Torre Isunza, bien, y el lienzo de Vicente Rodríguez, ¿por qué no? Nos parece que este pintor es otro de los que han de triunfar.

Y aún podíamos dar algunos nombres más de los artistas que han venido bien a la Exposición. Por amor a la brevedad hemos de incurrir en omisiones; pero no queremos omitir el de nuestro hermano Butler, que ha presentado un cartón con dos arbolitos y unas montañas, tan dulcemente hechos como todas las obras suyas: son una primavera celestial esas líneas tan sencillas, reveladoras de un alma plácida y mística.

Lo repugnante y asqueroso de estas Exposiciones (y en la presente más que en otras) es la lucha de pasiones y las injusticias indignantes por las medallas, que valen dinero...

La prensa ha dado hartos detalles que manifiestan el nivel bajo en que se mueve todo el tinglado de jurados y votantes que a muchos postergan y a otros encumbran con evidente desdoro de la honradez y con menoscabo del arte.

Fr. Secundino Martín.

## CHINA

El bolcheviquismo en la China.

La China está atravesando actualmente por una de las crisis mayores de su historia. Y no se trata precisamente de guerras intestinas, ni de rivalidades entre los jefes de uno y otro partido, ni de las luchas políticas, ni en fin, de cambio de régimen. Aunque de todo esto haya algo, la crisis por que está pasando la China es más honda y de consecuencias más trascendentales. Trátase de una revolución que afecta a los principios básicos sobre que se funda la vida doméstica, social y política. Trátase de la subversión de todo orden y de toda disciplina, factores indispensables para la prosperidad y resurgimiento de cualquier país.

El bolcheviquismo, en realidad, no es un paso para adelante, sino un retroceso en el camino del progreso. Ninguna sociedad puede vivir y sostenerse sin que la vida y los intereses de los ciudadanos estén garantizados por leyes justas y humanitarias. Ahora bien; el comunismo, destruyendo por su base esas garantías, coloca a los súbditos a merced de los jefes o cabecillas, que hoy son unos y mañana otros, y todos no miran más que a enriquecerse, por medios injustos e ilegales, con los bienes del prójimo.

La China, que en estos últimos años principalmente iba evolucionando rápidamente en el sentido de la civilización europea y conquistándose la simpatía y apoyo de las naciones extranjeras, con el nuevo sistema que ahora

parece quiere abrazar y seguir interrumpe ese progreso y se coloca al nivel de las razas más inferiores.

Y es digno de notarse que los cabecillas y los que dirigen la actual política o movimiento, principalmente en Cantón, donde el bolcheviquismo ha echado más hondas raíces, afirman en la propaganda *antieuropea* y *antiimperialista,* como ellos la llaman, "su voluntad firme y decidida de libertarse del yugo e influencia extranjera", cuando es cierto que esos que así hablan están dominados y esclavizados por los rusos, que son los que de hecho (con sus doctrinas) dominan en Cantón. Y esos rusos, no contentos con haber aniquilado su país, pretenden ahora arrastrar al infeliz pueblo chino al mismo precipicio.

No son los extranjeros, o el diablo europeo, como dicen los chinos, los que han perjudicado a la China. Todo lo contrario. El adelanto y progreso que se ha verificado estos últimos años en la China es debido en gran parte a la acción civilizadora de las naciones europeas, de una parte, y de otra a los chinos que han viajado y vivido por las naciones europeas para estudiar y aprender la manera de vivir y comerciar de los europeos.

Lo que ha de perjudicar y destruír a la China son los rusos bolchevistas, si es que los que gobiernan no cambian de táctica y se desentienden cuanto antes de tan funestos consejeros, destructores de todo orden y sociedad.

La tentativa de hacer bolchevista a toda la Europa fracasó, o al menos encontró un dique que no pudo traspasar. Pero los soviets no desisten en su empresa, digna de mejor causa. Echaron una mirada para el Oriente y en la China encontraron un campo a propósito para cultivar el germen del microbio bolchevista. Propicio ciertamente, porque al pueblo chino, imbuído en el paganismo, fáltanle, para oponer a tan peligroso veneno, las ideas cristianas, únicas que pueden contrarrestar la acción deletérea y revolucionaria de semejantes doctrinas.

¿Mas podrá mantenerse largo tiempo el bolcheviquismo, *prácticamente* ya establecido en la capital de la provincia de Kuangtung? No es fácil responder a esta pregunta. Dejemos que el tiempo, maestro de la vida, vaya respondiendo a los acontecimientos que vamos notando en esta crónica.

Y como las potencias europeas se temen unas a otras y ninguna se decide a tomar *resueltamente* cartas en el asunto, porque todas, más o menos, tienen intereses encontrados..., así estamos y así está toda la China, sin que nadie se entienda, ni los mismos que están al frente del Gobierno, indigno de tal nombre.

TESTAMENTO DEL DOCTOR SUN-YAT-SIEN.

Tales son los frutos del régimen implantado por el doctor Sun-Yat-Sien hace sólo unos años. El ya murió; pero sus doctrinas, aprendidas en la Rusia revolucionaria, han encontrado eco en sus numerosos discípulos, que se han propuesto cumplir el testamento que les legara su portaestandarte y corifeo.

Asombra grandemente contemplar cómo en tan corto tiempo se hayan

extendido tan rápidamente esas ideas y se hayan apoderado también de las masas. Como son tan halagadoras, ciegan fácilmente al pueblo sin instrucción competente, que generalmente sigue al que más *vocea*. Y por otra parte ya tienen buen cuidado de presentar solamente lo halagüeño del nuevo régimen o sistema.

Cuando en mayo del año pasado empezó en Shanghai la revuelta famosa, nadie pensaba tendría tales consecuencias y sobre todo que durara tanto. Ya va para el año y esto no acaba de ponerse como estaba antes de dicha fecha.

Para el 30 de mayo, aniversario del movimiento revolucionario, se habla entre el elemento chino de celebrarlo en honor, dicen ellos, de los héroes que fallecieron en dicho día. Ya se están haciendo preparativos, y se teme, no sin fundamento, que en los discursos, paradas y manifestaciones que se planean, la situación se complique aún más. Tal vez fuera mejor, para ver si así salíamos de este *statu quo*.

El que sufre y realmente no sé cómo vive es el pobre pueblo, porque a los impuestos ya existentes, a diario se añaden otros nuevos y se les roba, secuestra o mata si no pagan al contado lo que tan injustamente se les pide. Así que los que pueden se marchan y van en busca de puertos o ciudades que no sean chinos para verse libres de tantos atropellos como a diario se cometen.

El Gobierno de Cantón, o mejor dicho los huelguistas, que son los que realmente mandan, dicen que quiere entrar en negociaciones con el Gobierno de Hongkong, a fin de que termine la situación presente; pero éste parece se manifiesta ahora firme y contesta que él ya ha hecho cuanto estaba en sus manos, y aun más, para despejar esta incógnita, y que de Cantón nunca han nombrado verdaderos y dignos representantes para entrar en negociaciones: que allá se las entiendan.

Para entrar solamente en negociaciones, se descuelgan pidiendo unos cuantos millones de pesos, como daños y perjuicios, dicen, para así poder pagar a los huelguistas, ya que las sumas recogidas por impuestos para sostener la huelga se les van acabando. Lo de los millones sería tal vez lo de menos; pero ese arreglo, si así se efectuara, que es difícil, resultaría transitorio, ya que los revolucionarios, viendo que además de no trabajar encima reciben propina, a los pocos meses buscarían otro pretexto, real o aparente, para de nuevo irse a la huelga, que más bien debiera llamarse revolución.

La huelga de hace cuatro años ha dado algunas lecciones prácticas a las potencias europeas y principalmente al Gobierno inglés de Hongkong, que han visto que aquélla se resolvió bastante medianamente.

Este estado de cosas representa la pérdida diaria de miles y millones de pesos, ya que el comercio está paralizado y los barcos, que son una de las principales fuentes de riqueza del hermoso puerto de Hongkong, o tienen que estar amarrados, o, si andan, apenas si pueden traer o llevar carga para los diferentes puertos de la carrera. Hongkong y Shanghai son los dos puertos distribuidores de la riqueza para la inmensa China; mas como ahora

están rotas las relaciones, en el primero más que en el segundo, de ahí que el comercio también esté paralizado.

Algunas compañías y comerciantes se han declarado en bancarrota y otras más fuertes, y en los buenos tiempos hasta pujantes, están con el agua al cuello, suspirando porque cuanto antes se termine este estado de cosas, pues si dura mucho tiempo no saben si podrán salvar la situación.

De todos modos, esta crisis servirá, aunque indirectamente, para sanear la Plaza, que, sobre todo la de Acciones, estaba demasiado inflada. Las compañías y comerciantes que puedan salir adelante, será prueba evidente, aunque dura, de la solidez, firmeza y estabilidad de su negocio; las que no, demostrarán, al menos indirectamente, que no estaban tan sólidamente fundamentadas.

Tal es, trazada a grandes rasgos, la situación de toda la China en las actuales circunstancias. Se parece a esos días de densa niebla que, sin quitar la luz completamente, impide que se camine.

MISIONES Y MISIONEROS CATÓLICOS.

Con estas revueltas y movimiento antiextranjero en general, aunque no se han metido los revolucionarios directamente con los católicos, con todo, por el mero hecho de ser europeos han sufrido bastante. En algunas Misiones se apoderaron de la casa, escuela e iglesia del misionero, teniendo éste que ir a buscar refugio a otra parte. Pero en general, aunque hubo sus amagos y amenazas, respetaron y a veces decididamente, a las personas y bienes de la Misión católica. No pueden decir otro tanto bastantes de los pastores y pastoras protestantes, aun de los americanos. El principal sufrimiento era la tensión moral de no saber el desenlace final que tendrían (y tendrán) estos acontecimientos.

Para las Navidades, los huelguistas intentaron hacer una especie de procesión o manifestación anticristiana y los periódicos, chinos principalmente, lo publicaron; pero no llegó a realizarse. Ese movimiento parece iba contra los protestantes (al menos le llamaban anticristiano y no anticatólico). Muchos de los protestantes, ellos y ellas, a los primeros chispazos abandonaron sus puestos a la desbandada.

De los misioneros católicos, en algunas Misiones salieron también temporalmente. Entre éstos se contaron los misioneros católicos americanos conocidos con el nombre de "Maryknoll". Estos, por orden de su Prefecto, también americano y de la misma congregación, dejaron la misión por unos meses y vinieron a Hongkong y después a Manila, mientras se calmaban los ánimos. Algunos de los Padres Jesuítas portugueses salieron igualmente por varios meses. Mas no llegó a haber persecución propiamente tal. En los colegios y escuelas, por no complicar la situación y comprometer a los discípulos, se les ordenó que salieran y se suspendieron las clases.

NUESTROS BARCOS.

Continúan pasando por aquí los tres que iniciaron la extensión de la línea de Manila a los puertos de Shanghai y Japón. Pero la Compañía o el Gobierno deben dedicar aún mayor atención a este servicio para que la bandera española

quede bien representada en estos puertos del Oriente. Por aquí se han corrido rumores de que dentro de un año mandarán hermosos y elegantes vapores que actualmente están en construcción. Para los que vivimos por estas tierras y que deseamos de todo corazón la prosperidad y engrandecimiento de nuestra Patria (por ella trabajan los misioneros más de lo que se cree), no podemos menos de aplaudir esos planes y desear vivamente que pronto sean una realidad. ¿Pero serán sueños dorados? Si se buscan y mandan por este gran mundo del Oriente competentes e inteligentes Agentes que conozcan la lengua y costumbres de estos puertos y países, no le faltará a la Compañía negocio en que desenvolverse; pero eso es cuestión de tiempo y de decidirse de una vez a sembrar, para después recoger la mies a su tiempo.

Si ahora que la nación tiene un verdadero Gobierno decidido y emprendedor y que mira por los intereses de la Patria no se deciden, no sé cuándo encontrarán otra ocasión tan propicia.

Nuestros aviadores, capitaneados por Franco, han superado el record hasta el presente obtenido, por su precisión y exactitud. Una de las pocas veces que la prensa extranjera se preocupó de España y sus hechos fué con motivo de dicha proeza. Los que están ya de camino para Manila, también se van luciendo y el telegrama dice que hoy acaban de llegar felizmente a "Agra". Dichos aviadores se merecen una crónica especial que ofrecemos a nuestros lectores.

Abril, 1926.

El Cronista.

# BIBLIOGRAFIA

**San Francisco de Asís en la Historia, en la leyenda, en el Arte,** por el padre Victorino FACCHINETTI, O. F. M. Obra en dos vols. espléndidamente ilustrados. Traducción del muy reverendo padre Samuel EIJÁN, de la misma Orden. Barcelona. José Vilamala, Provenza, 226.

Entre los modernos cultivadores —cuyo número es legión— de la literatura franciscana no hay ninguno que se parezca a este laboriosísimo hijo de San Francisco, ora se atienda a sus dotes de narrador, en nada inferiores a las de los primeros cronistas del Santo, ora a su conocimiento de la historia franciscana, que parece haber presenciado a través de los siglos. El padre Facchinetti goza de fama europea desde hace algunos años. Aquellos sus tres hermosos volúmenes que iniciaron la Biblioteca de cultura franciscana, fundada en Quaracchi en 1918: *Siate allegri, Siate amici, Siate Apostoli,* fueron saludados por todos los enamorados del *Poverello* como una valiosísima trilogía, que resumía el más completo estudio del espíritu de San Francisco en sus aspectos histórico, biográfico, pedagógico y moral. Con los honores de la traducción de aquellos libros a diversas lenguas recibía el autor felicitaciones de los hombres más doctos en ese linaje de estudios, animándole a empresas mayores. ¿Por qué no resolverse a escribir una vida acabada del Santo, cuya publicación coincidiese con el grandioso homenaje que la Iglesia prometía tributarle en el séptimo centenario de su muerte, él que tan al tanto estaba de su bibliografía y en particular de las primeras fuentes informativas? Además, el padre Facchinetti había recorrido casi todos los museos de Europa, trayendo como recuerdo de sus visitas un abundante material fotográfico capaz de ilustrar por sí solo todos aquellos pasos recogidos por los primeros biógrafos, o cristalizados más tarde en las numerosas leyendas a que dió lugar la fama portentosa del Santo. ¿Quién, pues, en mejores condiciones para tomar a su cargo una obra que así pudiese honrar al gran Fundador seráfico como dar cumplida satisfacción a todos sus admiradores?

A mi ver, la obra que anunciamos nació de aquellos tres volúmenes, viniendo a ser una como ampliación de los mismos. Para escribirlos, el docto franciscano italiano hubo de pasar revista a cuantos, en los dos primeros siglos de la fundación de la Orden seráfica, se ocuparon del padre común, ya contando sus virtudes, ya refiriendo sus altos hechos. De aquel estudio sacó él los elementos que forman el fondo de la presente obra, la cual nadie definió mejor que el mismo autor cuando de ella dijo que era cierta especie de antología, en donde se halla reunido el material diseminado entre los antiguos escritores, sin necesidad de acudir a rebuscarlo y consultarlo por archivos y bibliotecas. Lástima que ese material no vaya siempre iluminado por los resplandores de la crítica. De todos modos, el padre Facchinetti rara vez se desprende de esa linterna mágica que ha de alumbrar los pasos de todo historiador, y ora en el texto, ora en las notas no pocas veces rechaza como falsa moneda juicios o afirmaciones que parecían tener brillo de oro de buena ley.

Los dominicos no podemos menos de agradecerle el apartado que consagra a las relaciones entre los dos Santos Patriarcas de Asís y Caleruega, repitiendo lo ya dicho en su anterior libro: *Siate amici.* Estas relaciones, consignadas en el gravísimo autor de la *Vida de los Hermanos,* dieron base a las que andando los años existieron entre las dos Ordenes respectivas, que por eso mismo llevan el nombre de gemelas.

Sinceramente creemos que esta obra del padre Facchinetti, amén de ser la mejor biografía de cuantas hasta el presente se han hecho del glorioso Santo italiano, quedará como el mejor monumento literario levantado a su gloria una vez terminado este centenario, en el que tantas y tan inauditas exageraciones se van escuchando.

Su adquisición interesa a todo devoto franciscano y también a todo el que quiera conocer a fondo una de las almas más puras y más grandes que jamás han pasado por el cielo radiante de la Iglesia.

FR. M. CANAL.

**La B. Imelda Lambertini Domenicana,** por el padre Tommaso ALFONSI, O. P. —Firenze, 1924.

Este corto, pero vibrante y bien documentado opúsculo de nuestro hermano de hábito y particular amigo padre Alfonsi, nos invita a escribir aquí algunas líneas acerca de una reciente y extraña polémica a que dió lugar un suelto publicado en la Prensa de Bolonia por el padre Stefano Astengo, de la Orden de San Agustín. Cabalmente, el padre Alfonsi tuvo no poco que ver en ella, y a su calor nació —se puede decir— el interesante folleto que tenemos a la vista. Fué en octubre de 1923, esto es, en los mismos días en que Roma empezó a tomar en serio la canonización, hoy ya inminente, de la B. Imelda Lambertini, cuando al padre Astengo se le antojó revolver el mundo haciendo pasar por agustina a aquella singular Santa, que todos miraban como gloria dominicana. Maravillados los Padres de Santo Domingo de la resolución del agustino, apenas si en un principio daban crédito a lo que veían; pero dejando luego el asombro juzgaron de toda necesidad tomar cartas en el asunto y salir cuanto antes a la defensa de una causa que, como aquélla, tan grata era a la Orden. Desgraciadamente la opinión estaba ya interesada y aun dispuesta a favor de la novísima interpretación del padre Astengo, el cual por otras dos veces se fué a la prensa y sólo calló cuando, callados ya los dominicos, el director del diario en que escribía dió por cortada la discusión.

El contrincante del resuelto agustino en aquella contienda fué el referido padre Alfonsi, quien por cierto luchó bravamente y con fortuna. El argumento *aquiles* del padre Astengo de que "el convento de Valdipietra, morada de la Santa Lambertini cuando religiosa en 1333, no había sido dominicano hasta 1505", se quebró entre los puntos de su pluma como tenue hilo en las manos de un gigante. ¡Lástima que el benemérito padre no se hubiese adentrado por los archivos y buceado en su fondo, en donde se halla la historia limpia y pura! Cubiertos de polvo, hubiera encontrado, sin graves esfuerzos aquellos documentos que su contrario le exigía y que tan de repente pudieran haber cortado la controversia.

Como a ésta se le dió bastante más importancia de la que merecía, y los artículos del padre Astengo corrieron por Europa y América en revistas de su Orden, con no pequeño detrimento de la tesis tradicional, de la tesis dominicana, que es la verdadera, presupuesta la licencia del lector, vamos a asentar aquí las dos proposiciones siguientes, síntesis de un largo y documentado estudio sobre la cuestión: Primera. Es falso que la Comunidad de Valdepietra haya pasado a ser dominica en 1505. Lo contrario sólo puede tolerarse como una humorada del padre Astengo, discípulo en este punto de los escritores Massini y Torelli, principales urdidores de tamaña barbaridad histórica. Lo que sucedió es que en ese año las religiosas de Valdipietra, mediante indulto apostólico requerido por ellas mismas, quedaron sometidas en su gobierno al Vicario general de la entonces florentísima Provincia dominicana de Lombardía, librándose de la jurisdicción del Obispo, bajo la cual estaban. Consta así del Breve de Julio II, dirigido a aquellas monjas con fecha 21 de octubre de 1504, el cual no afecta a *cambio alguno de Orden,* como quiere interpretar el padre Astengo, sino a cambio

de *jurisdicción*, como se desprende de la obvia y natural inteligencia del texto, y se comprueba por el Libro de registros de aquel Convento, existente aún en el Archivo general de Bolonia, donde a la pág. 57 se lee así "1504, 21 oct.: "Breve concesso alle "nostro suore, accio si *levino sotto il Governo* del Vescovo e vaddino *sotto li PP. Do-"menicani*. Consenso del Vescovo di quel tempo..."; y un poco antes: "1504, 14 oct.: "Giulio II. Suplica delle nostre suore data al detto per ottenere l'indulto d'essere "sotto la *direzione* de PP. di S. Domenico." (Archivo di S. Maria di Valdipietra. Repertorio de Processi. 42-6334. Libro A.)

El original de esta súplica, en cuyas primeras líneas las mismas monjas, siguiendo el estilo y modo de hablar de las demás religiosas dominicas de aquella época, se decían "de la Orden de San Agustín, según el Instituto y Constituciones de los Frailes Predicadores", guardábase en el citado Archivo (caj. 1-6293) hasta el año de 1923, en que desapareció. Sabemos por buenos testimonios que el padre Astengo lo tuvo en sus manos, y no pudiendo leerlo encargó su lectura a un eruditísimo padre franciscano, conocedor como pocos de las cosas de Bolonia. Por cierto que en el mismo cajón donde se encontraba aquella súplica dimos nosotros en el pasado verano con cuatro documentos, en los que, con fecha de 1472, 1480 y 1489, las religiosas de Valdipietra son llamadas *de la Orden de Santo Domingo*. "Ordinis Sti. Domeneci." De estos documentos, dos son ya del público dominio, y también, según nos consta, del conocimiento del padre Astengo.

Segunda. El convento de Valdipietra jamás fué habitado por religiosas agustinas, a lo menos desde que comienza a sonar en la historia. En 1246 (conf. *Bullar. Ord. Eremit Sti.* Aug., Romae, MDCXXVIII, pág. 170) consta que lo ocupaban monjes de la Orden benedictina, los cuales, deseando vida más reformada, debieron unirse en 1250 con los frailes brittinos de la Orden de San Agustín. Desde 1265 aparecen como únicas moradoras de aquel convento unas religiosas que se decían de San Marcos de Mantua. Estas siguen figurando con este título hasta fines del siglo XIII, en que, imitando el ejemplo de otras dos Comunidades de su Orden y ciudad, abrazaron las Constituciones de Santo Domingo. Desde entonces hasta 1566, en que por orden de San Pío V las religiosas pasaron al interior de la ciudad, permutando con los servitas, en aquel convento sólo hubo dominicas. La existencia de una Comunidad dominicana en Valdipietra en los últimos años del siglo XIII está garantida, aparte de otros documentos de valor incontestable cuyas copias poseemos, por los libros corales del convento que aún se admiran en el Museo de Bolonia, algunos de los cuales alcanzan aquella fecha. En nuestras investigaciones hemos sido favorecidos con el hallazgo de los nombres del capellán y confesor de la Comunidad de Valdipietra en los días en que formaba parte de ella la beata Imelda. El del primero, fray Aldobrandino, figura junto con el de la priora, que lo era sor Beatriz, en el Memorial de Folio Terzolino de Beccadelli, correspondiente al año 1332, fol. 25. (Archivio di Stato. Bologna). El del segundo consta en la hermosa leyenda del B. Venturio de Bérgamo, inestimable joya que aún guarda el Archivo conventual de Santo Domingo de Bolonia: era el mismo B. Venturino, el cual abandonó a Bolonia poco después de la muerte de la Santa Lambertini, o sea por agosto del 1333, según allí se dice.

FR. M. CANAL.

**Les Promesses evangeliques**, por monseñor E. L. JULIEN. En 8.º, 127 págs. Tequi. París, 1925. Precio: 5 francos.

A cinco reduce monseñor Julien las promesas hechas por Jesucristo contenidas en el Evangelio: *la vida, la verdad, la libertad, la justicia* y *la paz*. Sobre cada uno de los temas discurre larga y acertadamente. En general se mantiene elevado y con una inclinación marcadamente filosófica. Bajo este aspecto nos ha gustado la exposición. Sin embargo, tratándose de promesas evangélicas, debiera analizar, desarrollar y citar más frecuentemente las enseñanzas evangélicas. Así tendríamos, no *disertaciones*, sino exégesis, que aclara un texto con otro y completa un lugar

con otro paralelo. De todos modos, como ya indicábamos, la doctrina es sólida y la exposición brillante.

Fr. E. G. Alfonso.

**San Francisco de Sales y el corazón humano,** por Enrique Bordeaux, de la Academia Francesa; traduc. de Enrique Tomasich. 264 en 8.º G. Gili. Barcelona, 1926.

Libros hay que no necesitan presentación, y tal se nos figura éste. Ya desde la introducción, bajo el título de *Peregrinaciones saboyanas,* nos traslada el autor, mediante unas descripciones tan sencillas como bellas, tan vivas como reales, a las circunstancias de lugar y tiempo, y hasta al ambiente cultural y moral en que vivió el gran Santo. Va luego recorriendo las varias épocas de su vida, fijándose en algunos rasgos característicos, para sorprender la esencia de su espíritu y de su corazón (libro 1); de aquel espíritu, de aquel corazón que, henchido en todos sus senos de Dios, se desborda por el mundo, comunicando luz, amor y vida; se convierte en centro de acción y de atracción las más fecundas y bienhechoras para una multitud de almas, aun de aquellas que vivían ligadas al matrimonio y en medio del ruido y de las vanidades del mundo (libros 2 y 3). En el curso de esta exposición no puede menos de admirarse la claridad y solidez con que hace resaltar el concepto espiritualista y netamente católico del matrimonio, al par que abunda en finas observaciones, muy prácticas y útiles, sobre los móviles en que debe inspirarse y fundamentarse la unión de los cónyuges y sobre el modo de conllevar íntima, pacífica y santamente la vida. Ultimamente (libro 4), hace un estudio sobre *San Francisco de Sales y la vida interior,* que exhala suave fragancia mística, y que con no ser más que una síntesis, llega a tener el valor de una penetración, de una visión íntima, que nos revela la grandeza suprema, la plenitud de su corazón. La *Meditación sobre el buen empleo de la vida,* que sirve de corona a la obra, es preciosísima joya; condensa admirablemente todas las necesidades del alma moderna, y está profundamente impregnada de espíritu salesiano.

Ahora, mirando en conjunto el resultado, diremos que San Francisco de Sales, estudiado por Enrique Bordeaux, se nos presenta como una figura radiante de luz y de vida, de paz y de amor; excelsa y divina, sí, pero llena de todos los atractivos humanos, y por lo mismo extremadamente simpática no sólo a los ojos del que la contempla con fe, sino también a la simple luz de la sola razón. ¿Defectos? Era de temer —y más hasta cierto punto de un escritor *literato,* que suele vivir con más frecuencia la vida del sentimiento— que incurriese en la tendencia de tantos que nos presentan al Santo tan suave, tan dulce, tan melifluo, tan tierno y condescendiente. Pero no, Enrique Bordeaux se halla en las cumbres del pensamiento; todo lo mira con un criterio muy personal, amplio y sereno. San Francisco de Sales, a través de su egregia y vigorosa pluma, se destaca lleno de la fuerza y energía más varonil, como un héroe armado de valor y hecho para el combate, dispuesto siempre a vencer o morir; y lo que era él, eso quería que fuesen los demás. Noble gesto es este y digno de todo encomio, tanto más que rompe los estrechos moldes de la corriente vulgar. En verdad, San Francisco de Sales fué suave en la forma, pero firme y fuerte en el fondo.

Para que nada faltase a este libro, la traducción es elegante y correcta, y muy esmerada la edición.

**Saint François de Sales, directeur d'âmes. L'éducation de la volonté,** par l'abbé Francis Vincent, docteur ès Lettres, professeur à l'Université catholique d'Angers. 581 en 8.º Beauchesne. París, 1924.

Como se desprende del título, es esta obra de mucha actualidad y de verdadero interés para todo el mundo, sobre todo para los directores de almas y para cuantos tengan a su cargo la educación de los demás. Sabida es la influencia y el éxito que desde su tiempo viene teniendo bajo este respecto San Francisco de Sales;

es indudablemente un maestro en la materia, muy digno de ser imitado. El autor, que es un admirador del Santo y profundo conocedor de su espíritu, se propone ofrecernos una teoría completa de la formación moral, de la educación de la voluntad, reuniendo y ordenando sus enseñanzas, dispersas en sus múltiples escritos, bajo un plan verdaderamente científico. Procede con orden en la distribución de las partes, y todo lo trata con claridad y rica erudición, al par que se revela fino observador y pesicólogo.

Con respecto a las enseñanzas de San Francisco de Sales, aunque no todas nos parezcan aceptables, no es ésta ocasión de discutirlas. Mas por lo que toca a las apreciaciones propias del autor, se deben apuntar algunas que pecan cuando menos, de exageradas. En el primer capítulo, hablando del *optimismo* del Santo Doctor (no hay por qué negárselo), pretende deducirlo lógicamente de su *molinismo*, y en cambio incluye al *tomismo* entre los sistemas pesimistas. Nada menos cierto. Pase que un molinista pueda ser optimista; pero de ninguna manera se puede conceder que el *tomismo* entrañe un fondo de *pesimismo*. Precisamente el *tomismo* se caracteriza por dar más cabida y eficacia a la intervención de Dios, tanto con respecto a cada uno de nuestros actos como a toda la obra de nuestra salvación en general, y el optimismo más verdadero y sólido es aquel que más se apoya en Dios, cual era el de San Pablo cuando decía: "*Omnia possum in eo qui me confortat.*" Ni es menor inexactitud lo que nos dice de la piedad de la Edad Media (págs. 62 y sigts.), que dominada por el pesimismo teológico, por la concepción de un Dios demasiado terrible y severo, no se atrevía a dirigirse a El si no era interponiendo la mediación de María, de tal suerte que ésta venía a ser como el objeto primero de su devoción. Según él, "el optimismo de San Francisco de Sales restablece las relaciones directas de la criatura con Dios, sin eliminar por eso a María"; primeramente se ama y se venera a Dios; después a María por su conexión íntima con Dios. Nadie nos negará que San Francisco de Asís y Santa Catalina de Sena (por no citar más que dos ejemplos culminantes) representaron las corrientes de la piedad cristiana de su época, y, sin embargo, ¿quién nos ofrece una comunicación más directa con Dios, con Jesucristo, hasta con el Padre Eterno, que la que se advierte en ellos? Por lo demás, Santo Tomás y todos los grandes teólogos de la Edad Media hacen consistir toda la grandeza de María, y todo el culto, honor y amor que se le debe en su relación suprema con Dios, en su maternidad divina; de modo que tampoco aquí hay para qué hablarnos de una *ideología salesiana*...

En el capítulo segundo nos parece un exceso de sistematización la clasificación que hace de *piedad benedictina* y *piedad salesiana*, de *alma benedictina* y *alma salesiana*; y desde luego que entiende la primera (sin duda para realzar más la segunda) de una manera muy pobre, muy material, muy ritualista, sin penetrar el espíritu vital que la informa y anima. Otra exageración, que se repite varias veces en el curso de la obra, concierne a la originalidad de San Francisco de Sales, cosa que el autor tiene verdadero empeño en poner de relieve en todas las cuestiones; y claro está que a veces tal originalidad no existe, por ejemplo cuando se trata del lugar que ocupa el amor en la perfección de la vida cristiana (págs. 149 y siguientes); y lo mismo al hablar de la oración mental, en donde se pone como una novedad el *concepto salesiano eminentemente universalista* (págs. 291 y sigts.), y el *método salesiano*, tan práctico, tan afectivo, tan activo (págs. 302 y sigts.). En el caso del amor no se añade nada a la doctrina de Santo Tomás; y en el de la oración, sólo modalidades, apenas perceptibles, a las enseñanzas del venerable padre Granada. Otras observaciones pudieran hacerse; pero bastan las anotadas para darse cuenta de las deficiencias de una obra, por otra parte tan recomendable y útil como la presente.

**Transfigurée par l'Eucharistie et par la lutte.** Louis LAJOIE. 3.ª éd., IX-90, en 8.º m. Tequi. París.

Aquí tienes, lector, un librito que deleita y edifica al mismo tiempo; el asunto es precioso y se desarrolla de la manera más propia, con mucha delicadeza, sen-

cillez y elegancia. Se trata de una heroína de la santidad, de esas que pasan ocultas e ignoradas a los ojos del gran mundo; de un alma fuerte y generosa, a la que se pueden aplicar aquellas palabras del Eclesiástico: "En vida breve llenó muchos años."

Sólo llegó a la edad de veinticuatro, y, sin embargo, logró adquirir una gran perfección de todas las virtudes. El autor, respetando la voluntad de su biografiada de permanecer siempre desconocida, se limita a declararnos su nombre escueto, sin datos particulares acerca de su familia o de su lugar natal.

Esta sierva de Dios, que murió en 1915, se llamaba Matilde. Desde su niñez pudo advertirse que tenía naturalmente lo que se llama un *carácter difícil*, un temperamento irascible y enemigo del trabajo.

Mas ella, dominándose siempre, contrariando por sistema todos sus gustos e inclinaciones, practicando siempre lo que suponía más sacrificio, amando a Dios con la caridad más generosa, paciente y abnegada, y acudiendo con el mayor fervor a la sagrada mesa para confirmarse con el manjar de los fuertes, pudo superar toda suerte de obstáculos, hasta escalar las cumbres de la verdadera santidad.

Fué, ciertamente, un alma "*transfigurada, transformada por la Eucaristía y por la lucha*". Un alma así, de tan recio temple, bien merece ser propuesta como modelo en estos tiempos en que tanto abunda la piedad superficial, frívola y oportunista.

**Les savants sont=ils des croyants?**, par Jules RICHE; 126, en 8.º m. P. Tequi. París, 1925.

El autor intenta hacer ver prácticamente, con ejemplos, que la ciencia y la fe no son incompatibles, pues que de hecho se las encuentra íntimamente unidas, perfectamente armonizadas en un mismo sujeto. A este fin va discurriendo por los *sabios* que cultivan las varias ramas de la ciencia *moderna*, para concluír que la inmensa mayoría de los grandes *sabios* fueron creyentes. La idea no deja de ser plausible, y está desarrollada con gran abundancia de datos. El libro se nos presenta en forma de diálogo, de una polémica de viva voz y cara a cara, sostenida entre un *abate* y un *doctor* incrédulo irreductible y enemigo de toda religión, y a la que asiste como espectador un *sabio* indiferente. Sabido es cuánto cuesta fingir un buen diálogo, y al presente le falta no poco para ser perfecto. En lugar de resultar animado y atractivo, se hace, por lo general, monótono y pesado. Ni los personajes ni las cuestiones llegan a interesar. Además, dada la mentalidad del *doctor*, que declara desde el principio que porque tales o cuales sabios sean creyentes no podrá modificar su actitud, sus convicciones de la incompatibilidad entre la ciencia y la fe, aparece toda la discusión mal enfocada, resulta estéril y vana dentro del marco de la obra. El procedimiento natural hubiera sido buscar los fundamentos que tenía el *doctor* para su irreductibilidad, y luego deshacerlos. Claro está que eso no quita para que objetivamente tenga este libro cierto valor apologético. Nos ofrece un argumento de autoridad copiosamente ilustrado en favor del creyente, sobre todo ante gran parte de la gente culta del día, a la moderna; y por eso estimamos que se puede leer con fruto.

FR. F. T. V.

**La teoría de la relatividad de Einstein, expuesta de un modo elemental**, por el padre Teodoro Wulf. S. J., trad. del padre Joaquín de Barnola, S. J., 1925. Editorial científico-médica. Barcelona, en 4.º, 102 págs. con ocho figuras en el texto.

El camino que conduce al país maravilloso descubierto por el doctor Einstein va por escarpada cuesta, lleno de vericuetos. Es imposible caminar a saltos sin guía. Este *Opúsculo*, según declaración que hace espontáneamente a los lectores, se ofrece de guía para conducirlos lentamente y seguramente al país encantador.

Y cumple lo que promete. En el plano de la exposición elemental se desen-

vuelve con soltura y acierto. Los puntos culminantes de las teorías relativistas son indicados con exactitud. Los lectores que quieren prescindir o tienen que prescindir de amplios desarrollos matemáticos se dan cuenta de la doctrina relativista, como se da cuenta un viajero de lo que es París recorriendo en autobús los Bulevares. Pero ha estado en París... Consagra el padre Wulf un capítulo, el IV, a contestar esta pregunta de lectores impacientes; ¿"Qué es lo que en definitiva hay que conservar de todo esto?" (Págs. 75 y siguientes.) Aunque es imposible contestar de un modo categórico a esta pregunta, hace desfilar nuevamente la estructura de la relatividad, para subrayar alguno de sus puntos. No modifica las conclusiones basadas en las experiencias en Michelsons, porque no da crédito, como debe darlo un sabio, a recortes de periódico con noticias alarmantes. En lo que se refiere al *éter* no perfila claramente la doctrina de Einstein que expusimos en nuestro artículo acerca de *Einstein y Santo Tomás;* y en general se nota en el padre Wulf un titubeo en este capítulo que no se percibía en los anteriores, como si le diese reparo que le digan einsteiniano. El capítulo V, dedicado a señalar convergencias del relativismo hacia la sana filosofía, está bien orientado y escrito, sin salir de lo puramente elemental. El padre Wulf es merecedor de nuestros elogios por haber escrito un compendio bastante claro y completo. El padre Barnola prestó un gran servicio a los aficionados españoles publicando la traducción del renombrado *Opúsculo* alemán. Bastantes erratas de impresión afean la lectura; pero la presentación es halagüeña y elegante, honrando a la editorial Científico-Médica de Barcelona.

FR. LUIS URBANO, O. P.

**Clásicos castellanos:** *Lope de Vega.* Poesías líricas, I. Edición, prólogo y notas de José F. MONTESINOS. Madrid, 1926. "La Lectura."

El presente volumen es una de las joyas de la colección. Después de varios dedicados a poetas y prosistas de estos dos últimos desastrados siglos, volvemos a los clásicos de verdad y al poeta rey de poetas Lope, y en su parte más interesante —y principal también—, que es la lírica. La edición, además, ha caído en manos competentes, según podemos apreciar por el prólogo, donde se condensa, con sobriedad y concisión de frase —demasiada sobriedad quizás— los motivos biográficos que pudieron motivar, si no todas y cada una de las infinitas producciones líricas del monstruo de los ingenios, las de más o menos largas series de ellas.

En este presente volumen se seleccionaron los romances, las *areas* o letras para cantar y los sonetos, reservándose para otro las canciones y composiciones análogas, de tipo italiano, petrarquesco más particularmente. Las *areas* y los sonetos en parte están tomados de la producción dramática, el motivo de cuyos dramas, cuando se puede fijar la fecha de ellos, se estudia en el condensado prólogo de que antes hicimos mención. Al fin de cada composición en el texto se señala el drama y la edición de donde está tomado, anotándose en el submargen las variantes de alguna que otra edición señalada y las variaciones que sobre el tema de algunas de ellas tenemos de poetas anteriores, coetáneos y posteriores.

**Biblioteca "Rosaleda";** 7.º, *Una flor junto al camino;* 8.º, *Aquella palabra.* J. M. FOLCH Y TORRES. Luis Gili. Barcelona, 1925.

Siguen las novelitas del mismo patrón: unos amores honestos que acaban en casorio. Pero dentro de la monotonía de asunto y el ambiente idealista en la primera y demasiada *bonhonne* en todos los personajes —escasos, cinco solamente— de la segunda, se hojean con agrado por la soltura en el relato y acierto en la disposición.

**Biblioteca "Rosa".** CONDESA DE SEGUR: *Nuevos cuentos de Hadas.* Tipografía "La Educación". Barcelona, 1925.

Los cuentos son cinco, todos fantásticos, en los que hablan y obran de consuno hombres, animales y plantas y en un ambiente del todo extrarreal. Los cuentos

divertirán seguramente a los niños —a los nietos, dice la autora, que fueron primeramente narrados—, bien que pudiera discutirse si es conveniente sustentar en la infancia creencias de que tarde o temprano se han de reír al choque con la realidad.

FR. JOSÉ MARÍA AGUADO.

**Eléments de Philosophie médicale,** par le Dr. Noël HALLÉ, un vol. in 12 de 434 págs. Libr. Marcel Rivière. Paris.

El ejercicio de la medicina entraña gravísimas responsabilidades; sin embargo, la importancia que a la filosofía moral se concede en las Facultades de Medicina es bien secundaria, o más bien nula. Las consecuencias de este hecho por fuerza tienen que ser funestas.

Esto es lo que ha movido al doctor Noël, una de las eminencias médicas de Francia, a dar un curso de conferencias en el Instituto Católico de París, encaminadas a establecer las relaciones que hay entre la Filosofía y la Medicina, y por ahí echar los fundamentos de una moral médica sobre la doctrina moral cristiana.

En las ocho conferencias que componen los capítulos de la obra, el autor va señalando las relaciones de la Medicina con la Filosofía en general, deduciendo de la Historia lo íntimas que aquéllas han sido en los tiempos pasados. Los médicos más afamados han sido también célebres filósofos.

Examina después cada una de las partes de la Filosofía en sus relaciones con la ciencia médica, y extrae de la Metafísica, de la Lógica, de la Psicología y de la Moral, elementos para formar un cuerpo de filosofía médica. En lo que más insiste es en la Moral y en este punto hace observaciones que los médicos debieran tener muy en cuenta en el desempeño de su cargo.

Hemos leído con especial agrado el último capítulo, que titula "El sacerdote y el médico", cuyo contenido pretendemos resumir en las siguientes palabras: Los clientes del sacerdote y del médico son los mismos. Y si bien es verdad que hay algunos penitentes, claramente culpables, con los cuales poco o nada tiene que ver el médico y también existen enfermos que por serlo exclusivamente del cuerpo se salen propiamente del dominio del sacerdote, entre estos dos extremos hay una inmensa variedad de dolientes en los cuales la culpabilidad es difícil de determinar, por la parte que en sus actos haya tenido la enfermedad, y por eso en el tratamiento y curación de estos doblemente enfermos es sumamente útil y aun necesaria la colaboración e inteligencia del médico del alma y del médico del cuerpo.

Desde este punto de vista no dudamos en recomendar el libro a los confesores y directores de almas.

FR. BENITO MATEOS.

# OBRAS

## Del R. P. Enrique D. Lacordaire, O. P.

**De la Academia Francesa.**

---

**Nueva edición castellana, publicada bajo la dirección**

## Del Ilmo. y Rdmo. Sr. D. Fray Albino G. Menéndez-Reigada

**De la Orden de Predicadores, Obispo de Tenerife.**

---

**Pídanse boletines de suscripción a**

BRUNO DEL AMO, EDITOR.

TOLEDO 72.—APARTADO 5.003.—MADRID.

---

**CASA FUNDADA EL AÑO 1875**

**Proveedores de los Sacros Palacios Pontificios**

## VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

## LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

CASA CENTRAL: IDIAQUEZ, 5.—TELEGRAMAS: LOIDI.

Bodegas de elaboración en **ALCAZAR DE SAN JUAN** (Ciudad Real)

Esta Casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispo de Valladolid, Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Jaca, Segovia, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y del Rdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

# LOS DOMINICOS Y EL ARTE

**Obras de arte ·· Postales ·· Estampas ·· Medallas**

**Dominicanas ·· Distintivos esmaltados**

**Dirección: General Oraá, 10.—Madrid (6.ª)**

**Los Dominicos y el Arte** Album de reproducciones en fototipia de las obras de arte debidas por el asunto o por el autor a la Orden de Predicadores. Se publica en cuadernos de 24 láminas 20 × 30 centímetros, impresas por una sola cara, con cubiertas litográficas y esmerada presentación. Van publicados siete cuadernos. Precio del cuaderno: 6,25 ptas. Por suscripción: 4,50. Administración: Editorial VOLUNTAD. Marqués de Urquijo, 32.

**DISTINTIVOS ESMALTADOS.** Cruz y Escudo de la Orden esmaltados en negro sobre plata o metal plateado.

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Cruz en óvalo, pequeña, metal plateado, una, | | | | 1,75; | docena, | 18 | pesetas. |
| — | — | — | plata, | — 3,25 | | | |
| Escudo calado, pequeño, metal plateado, uno, | | | | 2,00; | — | 20 | — |
| — | — | grande, | — | — 3,50 | — | 36 | — |
| — | — | pequeño, plata | | — 3,50 | | | |
| — | — | grande | — | — 10,00 | | | |
| Doble escudo dorado o esmaltado | | | | 2,75 | | 30 | |

## VIDRIERAS ARTISTICAS :-: MOSAICOS VENECIANOS

## SOCIEDAD MAUMEJEAN HERMANOS DE VIDRIERIA ARTISTICA S. A.

**Paseo de la Castellana, 64.**

**Grandes fábricas en París, Hendaya y San Sebastián**

Entre los trabajos más importantes recientemente ejecutado merecen citarse los siguientes:

**VIDRIERAS:**

Las de la Catedral de la Paz (BOLIVIA). De las RR. MM. Carmelitas del HAVRE (Francia). De las RR. MM. Carmelitas de Zaráuz (Guipúzcoa). De la Iglesia del Colegio de Belén, de los RR. PP. Jesuítas de la HABANA. Las de la Catedral de Nuestra Señora de la Almudena, MADRID. De la Nueva Necrópolis, MADRID. De Nuestra Señora del Rosario de los RR. PP. Dominicos de CARACAS (Venezuela). De la Iglesia de Nuestra Señora de Lourdes, FALL-RIVER (EE. UU.). De las Iglesias de Dannemora (EE. UU.), Champlain (EE. UU.), Biddeport (EE. UU.), Cambridge (EE. UU.). Las de la Parroquia de SONSON (Colombia). Las de la Iglesia de los RR. PP. Escolapios de BUENOS AIRES. De los RR. PP. Salesianos de PERNAMBUCO (Brasil). De los RR. PP. Jesuítas de SANTA FE (Rep. Argentina). De las RR. MM. Siervas de María de la HABANA. De la procuraduría de las Misiones Extranjeras de SI-FENG (Manchuria), etc., etc.

**MOSAICOS:**

Iglesia de San Manuel y San Benito, MADRID. Capillas de la Cripta de Nuestra Señora de la Almudena, MADRID. Iglesias de Nôtre Dame des Victoires, PARIS. Decoración de la Capilla de Reyes, SEVILLA. Parroquia de San Ignacio, SAN SEBASTIAN. Monumento a los muertos por la patria, LA BRESSE (Francia). Santa Casa de Loyola, LOYOLA. Santa Cueva de Manresa, MANRESA. Palacio de Justicia de Barcelona, BARCELONA. Iglesia de los RR. PP. Capuchinos de SAN SEBASTIAN.

NOTAS.—Con sumo gusto remitimos a quien lo solicite nuestros álbums, bocetos e inmejorables referencias. Contamos con todos los elementos para hacerle a usted una obra verdaderamente artística.